۱
۲
۳
٤
٥
٦
۷
۸
۹
۱۰
۱۱
۱۲
۱۳
۱٤
۱٥
۱٦
۱۷
۱۸

2

... لله الواحد
وانا العبد العا...
... لله ابن محمد
محمد باقر الطبر...

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]
... فرغ ... في شهر
... المعظم سنه ...
... الله ...
... جمادی الثانی ...
... الله ...
سید مرتضی

کیف یکون ف...
...لله الا...

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالى فى عز جلاله عن مطارح الافهام فلا
يحيط بكنهه العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة
الانام فلا يبلغ صفته الواصفون المتفضل بسوابغ
الانعام فلا يحصى نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام
فلا يقوم بواجب شكره الحامدون القديم الابدى فلا
اول لسواه الدائم السرمدى فكل شىء مضمحل عداه احمده
سبحانه حمدا يقربنى الى رضاه واشكره شكرا استوجب به
المزيد من مواهبه وعطاياه واستقيله من خطايا
عبد معترف بما جناه نادم على ما فرط فى جنب

مولاه واسأله العصمة من الخطا والخطل والسداد فى
القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك
له الكريم الذى لا تخيب لديه الآمال القدير فهو لما يشاء
فعال واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد
الدين وتهذيب مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة
شرايع الاولين والمرسل بالارشاد والهداية رحمة للعالمين
صلى الله عليه وآله الهداة المهديين وعترته الكرام
الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم
غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم
نلقى الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسليما اما بعد
فان اولى ما انفقت فى تحصيله كنوز الاعمار واطالت
التردد بين العين والاثر فى معالمه الافكار هو العلم بالاحكام
الشرعية والمسائل الفقهية فلعمرى انه المطلب الذى
يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذى يبشر بالارباح كاسبه
والعلم الذى يعرج بحامله الى الذروة العليا وينال
السعادة فى الدار الاخرى ولقد بذل علماؤنا السابقون

وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق
مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدّهم فكم فحوا فيه
مقفلا ببنان افكارهم وكم شرحوا منه مجملا وبيّنا بيان اثارهم وكم
صنفوا فيه من كتاب يهدى في ظلم الجهالات الى سنن الصواب
فمن مختصر كافٍ في تبليغ الغاية ومبسوط شافٍ تجاوز
النهاية وايضاح يحلّ من قواعد المشكل وبيان يكشف من
سرائر المعضل وتهذيب يوصل من لا يحذره الفقيه بمصباح
الاستنباط الى مدينة العلم ويجلو بانارة مسالكه عن
الشرايع ظلمات الشك والوهم وتذكرة دروس مقنعة
في تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هي منتهى المطلب
في الافاق ومهذب جمل يسعف في مختلف الاحكام بكامل الانتصار
ومعتبر مدارك يحسم مواد النزاع من صحيح الاثار ولمعة روض
يرتاح لتمهيد اصوله الجنان وروضة بحث تدهش باثمار
فروعها الاذهان فشكر الله تعالى سعيهم واجزل من جوده
مثوبتهم وبرّهم وحيث كان من فضل الله علينا ان اهلنا
لاقتفاء اثارهم اصبنا الاسوة بهم في افعالهم فرغنا بتوفيق

الله تعالى تأليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ
المجتهدين وجددنا به معاهد المسائل الشرعية واحيينا به
المباحث الفقهية وشفعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب الاصول
وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات قريبة الى
الطباع وتقريرات مقبولة عند الاسماع من غير ايجاز موجب
للاخلال ولا اطناب معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه
ان يجعله خالصا لوجهه الكريم واتضرع اليه ان يهدي به
حين تضل الافهام الى المنهج القويم ويثبّت به حيث تزل
الاقدام على صراطه المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا على
مقدمة واقسام اربعة والغرض من المقدمة منحصر في مقصدين

المقصد الاول في بيان فضيلة العلم وذكر نبذة مما يجب على العلماء
مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة
اليه وذكر حدّه ومرتبته وبيان موضوعه ومباديه ومسائله

اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو رتبته امر كفى
انتظامه في سلك الضرورة مؤنة الاهتمام ببيانه غير انا
نذكر على سبيل التنبيه اشياء في هذا المعنى من جهة العقل

الثامن قوله تعالى قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن
عنده علم الكتاب التاسع قوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم
والذين اوتوا العلم درجات العاشر قوله تعالى مخاطباً لنبيه
صلى الله عليه وآله آمراً له مع ما آتاه من العلم والحكمة وقل رب
زدني علماً الحادي عشر قوله تعالى بل هو آيات بينات
في صدور الذين اوتوا العلم الثاني عشر قوله تعالى وتلك
الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون فصل
واما السنة فهي في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرني
به اجازة عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا نور الدين
علي بن الحسين بن ابي الحسن الحسيني الموسوي ادام الله تأييده
والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي قدس
الله روحه بحق روايتهم اجازة عن والدي السعيد الشهيد زين
الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه
الاجل نور الدين علي بن عبد العالي العاملي الميسي عن الشيخ
شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي
بن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله سره عن الشيخ فخر الدين

ابي طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين
الحسن بن يوسف بن المطهر عن والده رضي الله عنه عن شيخه
المحقق السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن
يحيى بن سعيد قدس الله نفسه عن السيد الجليل شمس الدين
فخار بن معد الموسوي عن الشيخ الامام ابي الفضل شاذان
بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن ابي
القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه
ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده رضي الله عنه عن
الشيخ الامام المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الجليل الكبير
ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن
حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح ح وعن محمد بن يعقوب
عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري
عن عبد الله بن ميمون ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح
عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه
وآله من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً

عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه

الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضى به
وانه ليستغفر لطالب العلم من في السموات ومن في الارض
حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد كفضل القمر على
سائر النجوم ليلة البدر ان العلماء ورثة الانبياء ان
الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم
فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر ٥ وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد
بن النعمان عن الشيخ الصدوق ابى جعفر محمد بن على بن الحسين بن بابويه
القمى رحمه الله عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن
عيسى بن عبيد اليقطينى عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد
العطار عن سعد بن طريف عن الاصبغ بن نباتة قال قال
امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلم تعلموا العلم فان تعلمه
ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة
وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك
لطالبه سبل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة
وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما
يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم

ويرغب الملائكة في خلتهم باجنحتهم تمسحهم وفي صلواتهم لان
العلم حيوة القلوب ونور الابصار من العمى وقوة الابدان
من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه مجالسة
الاخيار في الدنيا والآخرة بالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم
يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال
والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه الله السعداء
ويحرمه الاشقياء **فصل** وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب
عن على بن ابرهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابى الحسين الفارسى
عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابى عبد الله عليه السلم قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله طلب العلم فريضة على كل
مسلم الا ان الله يحب بغاة العلم ٥ وعن محمد بن يعقوب عن محمد
بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم
عن ابى حمزة عن ابى اسحق السبيعى عمن حدثه قال سمعت امير
المؤمنين عليه السلم يقول ايها الناس اعلموا ان كمال
الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب العلم اوجب عليكم من
طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم

وضمنه وسيجي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه
من اهله فاطلبوه ه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى
عن محمد بن خالد عن ابي البختري عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان
العلماء ورثة الانبياء وذاك ان الانبياء لم يورثوا درهما
ولا دينارا وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء
منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه
فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف
الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين ه وعنه عن الحسين
بن محمد عن علي بن سعيد رفعه عن ابي حمزة عن علي بن الحسين عليهما السلام
قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك
المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى اوحى الى دانيال
ان امقت عبيدي الى الجاهل المستخف بحق اهل العلم
التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدي الى التقي الطالب
للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحكماء القابل عن
الحكماء ه وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن
محمد جميعا عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة عن

ابي جعفر عليه السلم قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف
عابد ه وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق عن سعدان
بن مسلم عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلم
رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم
وقلوب شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية
ايهما افضل قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل
من الف عابد فصل ومن اهم ما يجب على العلماء مراعاة تصحيح
القصد واخلاص النية وتطهير القلب عن دنس الاغراض
الدنيوية وتكميل النفس في قوتها العملية وتزكيتها
باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين
الشهوية والغضبية ه وقد روينا بالطريق السابق وغيره
عن محمد بن يعقوب رحمه الله عن علي بن ابرهيم رفعه الى ابي
عبد الله عليه السلام ه وعن محمد بن يعقوب قال حدثني
محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا
منهم جعفر بن احمد الصيقل بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي
عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله عليه السلم قال طلبة

العلم ثلاثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل
والمراء وصنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه
للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ ممار متعرض
للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل
بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه
حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل
على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم
هاضم ولدينه حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار
العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن
وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل
ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه عارفا باهل
زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه
واعطاه يوم القيمة امانه عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن
محمد بن عيسى وعن علي بن ابرهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن
عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن
قيس قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يقول قال

رسول الله عليه وآله منهومان لا يشبعان طالب دنيا
وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن
تناولها من غير حلها هلك الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ
العلم من اهله وعمل بعلمه نجا ومن اراد به الدنيا فهي حظه عنه عن
الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشا
عن احمد بن عائذ عن ابي خديجة عن ابي عبد الله عليه السلم قال
من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب ومن
اراد به خير الآخرة اعطاه الله خير الدنيا والآخرة عنه
علي بن ابرهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصبهاني عن المنقري
عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا رايتم
العالم محبا لدنياه فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء يحوط
ما احب وقال اوحى الله الى داود عليه السلم لا تجعل بيني
وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان
اولئك قطاع طريق عبادي المريدين ان ادنى ما انا
صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي عن قلوبهم عنه عن محمد بن اسمعيل
عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله

بهن حدثه عن ابي جعفر عليه السلام قال من طلب العلم ليباهي به العلماء
او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوأ
مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها فصل
ورويناه بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن
الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه عن علي بن احمد بن موسى الدقاق
رحمه الله قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا
محمد بن اسمعيل البرمكي قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا
اسمعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد العابدين
علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلام قال وحق سائسك
بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه
والاقبال اليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا يسأله
من شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا
ولا تغتاب عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء
وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدوا
ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة الله
بانك قصدته وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس وحق رعيتك

المماراة المجادلة

بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما
آتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم
الناس ولم تخرق بهم ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان
انت منعت الناس علمك او خرقت بهم عند طلبهم منك
كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك العلم وبهاءه ويسقط
من القلوب محلك ٥ وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمان
الزراري قال حدثنا مؤدبي علي بن الحسين السعدآبادي
ابو الحسن القمي قال حدثنا احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه
عن سليمان بن جعفر الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام
قال كان علي عليه السلام يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه
السؤال ولا تأخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم
فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا
تجلس خلفه ولا تغمز بعينك ولا تشر بيدك ولا تكثر
من قول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول
صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها متى يسقط
عليك منها شيء والعالم اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي

الزراري

في سبيل الله وإذا مات العالم ثلم في الإسلام ثلمة لا يسدها
شيء إلى يوم القيامة فصل ويجب على العالم العمل كما يجب على
غيره لكنه في حق العالم آكد ومن ثم جعل الله تعالى ثواب
المطيعات من نساء النبي صلى الله عليه وآله وعقاب العاصيات
منهن ضعف ما لغيرهن وليجعل له حظا وافرا من الطاعات
والقربات فإنها تفيد النفس ملكة صالحة واستعدادا
تاما لقبول الكمالات وقد روينا بالإسناد السالف وغيره
عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن حماد
بن عيسى عن عمر بن أذينة عن أبان بن أبي عياش عن سليم بن قيس
الهلالي قال سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يحدث عن
النبي صلى الله عليه وآله أنه قال في كلام له العلماء رجلان
رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا
هالك وإن أهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك
لعلمه وإن أشد أهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا
إلى الله سبحانه فاستجاب له وقبل منه فأطاع الله فأدخله
الجنة وأدخل الداعي النار بتركه علمه واتباعه الهوى وطول الأمل

أما اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول الأمل ينسي الآخرة
وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن محمد
بن سنان عن إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام
قال العلم مقرون إلى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم
يهتف بالعمل فإن أجابه وإلا ارتحل عنه وعنه عن عدة
من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن علي بن محمد القاساني
عمن ذكره عن عبد الله بن القاسم الجعفري عن أبي عبد الله
عليه السلام قال إن العالم إذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته
عن القلوب كما يزل المطر عن الصفا وعنه عن علي بن
إبراهيم عن أبيه عن القاسم بن محمد عن المنقري عن علي بن هاشم
بن البريد عن أبيه قال جاء رجل إلى علي بن الحسين عليهما السلام
فسأله عن مسائل فأجاب ثم عاد ليسأل عن مثلها فقال علي
بن الحسين عليهما السلام مكتوب في الإنجيل لا تطلبوا علم ما
لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فإن العلم إذا لم يعمل به
لم يزدد صاحبه إلا كفرا ولم يزدد من الله إلا بعدا وعنه عن
عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه رفعه قال قال

امير المؤمنين عليه السلام في كلام له خطب به على المنبر ايها الناس
اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل
بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق عن جهله بل قد رايت
ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ من
علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما حائر بائر
لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا
ولا تدهنوا في الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه
ان لا تغتروا وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه
اعصاكم لربه ومن يطع الله يامن ويستبشر ومن يعص الله
يخب ويندم ٥ وعنه عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر
بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله
عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال جاء رجل الى رسول الله
صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله ما العلم قال الانصات
قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ
قال ثم مه يا رسول الله قال نشره **فصل** وروينا بالاسناد
عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى

عن الحسن بن محبوب عن معاوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله
يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم وتواضعوا لمن تعلمونه
العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين
فيذهب باطلكم بحقكم ٥ وعنه عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن
يونس عن حماد بن عثمان عن الحارث بن المغيرة النصري عن ابي
عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل انما يخشى الله من عباده
العلماء قال يعني بالعلماء من صدق قوله فعله ومن لم
يصدق قوله فعله فليس بعالم ٥ وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن
محمد البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط عن الحلبي
عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام
الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله
ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم
يترك القرآن رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم
الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا
فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه ٥ وعنه عن علي بن
ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عمن ذكره عن معاوية بن وهب

عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان امير المؤمنين عليه السلام
يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلث علامات العلم والحلم والصمت
وللمتكلف ثلث علامات ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم
من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة ه عنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيسابوري عن عبيد الله
بن عبد الله الدهقان عن درست بن ابي منصور عن عروة
بن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول كان امير المؤمنين عليه السلام
يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فرأسه
التواضع وعينه البراءة من الحسد واذنه الفهم ولسانه
الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة
الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء
وهمته السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده
العافية ومركبه الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا
وقوسه المداراة وجيشه محاورة العلماء وماله الادب
وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده المعروف ومأواه الموادعة

ودليله الهدى ورفيقه محبة الاخيار ه عنه عن علي بن ابراهيم
عن ابيه عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري عن
حفص بن غياث قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام
من تعلم العلم وعمل به وعلّم لله دُعي في ملكوت السموات
عظيما فقيل تعلّم لله وعمل لله وعلّم لله فصل
ولما تبيّن ان كمال العلم انما هو بالعمل تبيّن انه ليس في العلوم
بعد المعرفة اشرف من علم الفقه لان مدخليته في العمل
١٣
اقوى مما سواه اذ به يعرف اوامر الله تعالى ونواهيه فيجتنب
ولان معلومه اعني احكام الله تعالى اشرف المعلومات بعد ما
ذكر ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش وبه يتم كمال
الانسان ه وقد روينا بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن
الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله
بن عبد الله الدهقان عن درست الواسطي عن ابراهيم بن
عبد الحميد عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال دخل رسول الله
صلى الله عليه وآله المسجد فاذا جماعة قد طافوا برجل
فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا

لا اعلم الناس بانساب العرب ووقايعها وايام الجاهلية والاشعار
والعربية قال فقال النبي صلى الله عليه وآله ذاك علم لا يضر من جهله
ولا ينفع من علمه ثم قال النبي صلى الله عليه وآله انما العلم ثلثة
آية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وما خلاهن فهو
فضل ۵ عنه عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي
الوشا عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام قال
اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين ۵ عنه عن محمد بن اسمعيل
عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله
عن رجل عن ابي جعفر عليه السلام قال الكمال كل الكمال
التفقه في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة ۵
عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي
ايوب الخزاز عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ما من احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه ۵
عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه
عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم
في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء ۵ عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن

محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن
موسى بن جعفر عليهما السلام يقول اذا مات المؤمن بكت عليه
الملائكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب السماء
التي كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها
شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة
لها ۵ وبالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن
احمد بن محمد بن سليمان الرازي عن علي بن الحسين السعدآبادي
عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار
عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام
قال حديث في حلال وحرام تأخذه من صادق خير من الدنيا
وما فيها من ذهب او فضة ۵ وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله
عن محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت
لابي عبد الله عليه السلام ان لي ابنا قد احب ان يسألك عن
حلال وحرام ولا يسألك عما لا يعنيه قال فقال لي
وهل يسأل الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام فصل
الحق عندنا ان الله تعالى انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة لغرض

ونهاية ولا ريب ان نوع الانسان اشرف ما في العالم السفلي من
الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك
الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما يقع من الجاهل او المحتاج تعالى
الله من ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان
يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد وان يكون عائدا
الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع
وانما هي دفع الالام فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على ما ندر
منها لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق
الشريف سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالالام المتضاعفة
فلا بد وان يكون الغرض شيئا آخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية
ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب وانفس المواهب لم يكن
مبذولا لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق وهو لا يكون
الا بالعمل في هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها
هذا العلم فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع
العظيم ٥ وقد روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب
عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن

دراج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عليه السلام قال لوددت
ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا ٥ وعنه عن
علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمن بن
عيسى عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين
فهو اعرابي ان الله يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ٥ وعنه عن الحسين بن
محمد عن جعفر بن محمد عن القاسم بن الربيع عن المفضل بن عمر
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول عليكم بالتفقه في
دين الله ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم
ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا ٥ وبالاسناد
السالف عن المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي الطبري قال
حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت البرقي قال حدثنا جدي احمد
بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلاء
عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله عليه السلام لو اتيت بشاب
من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر عليه السلام يقول

تفقهوا والا فانتم اعراب. وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام.

فصل الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله سبحانه في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد

١٦

فيه اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم والجواب عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزي فالعلم المذكور داخل فيه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلى باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم

وقولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم
التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من
الشرائط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا
التهيؤ شايع في العرف فانه يقال فلان يعلم النحو ومثله ولا يراد
مسائله الحاضرة عنده على التفصيل وح فعدم العلم بالحكم في
الحال لا ينافيه واما من سؤال الظن فيحمل العلم على معناه الاعم
اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض وح فقد يتناول
الظن وهذا المعنى شايع في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية
وما ذكر في الجواب ايضا من ان الظن في طريق الحكم لا في نفسه
وظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم فضعيف عند اصحابنا
واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سيأتي في
الكلام فيه ان شاء الله تعالى في بحث الاجتهاد فله وجه وكأنه
لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة
الحال **فصل** واعلم ان لبعض العلوم تقدما على
بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على
مبادي العلوم المتأخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع

١٧

ذكرها ومرتبة هذا العلم متأخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره
الى سائر العلوم واستغنائها عنه اما تأخره عن علم الكلام فلانه
يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث عن معرفة
نفس التكليف والمكلف واما تأخره عن علم اصول الفقه فظاهر
لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم
اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هنا يظهر وجه
تأخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا ببيان صحة الطرق و
فسادها واما تأخره عن علم اللغة والنحو والتصريف فلان من
مبادي هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى
العلوم الثلثة ظاهر فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه
في الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل آخر **فصل** ولا بد لكل
علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله
وذلك الغير موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال
عليها ومن تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع
ذلك بالمبادي ولما كان البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني
الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان

من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه هو
افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف
عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات
كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب الخبرية
المستدل عليها فيه **المقصد الثاني** في تحقيق مهمات المباحث اللغوية
التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب **المطلب الاول**
في نبذة من مباحث الالفاظ تقسيم اللفظ والمعنى ان اتحدا فان
منع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي والا
وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو
المتواطي او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة
سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضدين
وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان
اختص الوضع باحدها ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه
فهو الحقيقة والمجاز وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو منقول
اللغوي او الشرعي او العرفي وان كان بدون مناسبة فهو مرتجل
اصل لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية

فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض
في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ
المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية
قد صارت حقائق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال
المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال الزكوة في القدر
المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء
المناسك المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما
النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه اياها
بازاء تلك المعاني بحيث يدل عليها بغير قرينة لتكون حقائق شرعية
فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان
اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة
القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية ويظهر ثمرة الخلاف في
فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع فانها تحمل
على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء على الثاني
واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعي
بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة

بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص
والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص وتقطع
ايضا بسبق هذه المعاني الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة
الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله اليها
وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها
في غير معانيها ان يكون حقائق شرعية بل يجوز كونها مجازات
ورد بوجهين احدهما انه ان اريد مجازيتها ان الشارع استعملها
في معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من
اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية
وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها
في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها
معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في
المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند
الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت
الا بالقرينة وفي كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث اما في
الحجة فلان دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها

منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع
فهي ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم
هو كونها حقائق عرفية لهم لا حقائق شرعية واما في الوجه
الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار
والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق
الشارع فهي حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه
الثاني فلما اوردناه على الحجة من ان السبق الى الفهم بغير قرينة
انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة النافين وجهان
الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها
اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تتضمنه
ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها النقل لذلك
الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر
او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه
والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقضي في مثله بالتواتر
والوجه الثاني انها لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ

باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها
لانه المفروض فلا تكون عربية واما بطلان اللازم فلانه
يلزم ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله عليها وما بعضه
خاصة لا يكون عربيا كله وقد قال الله سبحانه انا انزلناه
قرآنا عربيا واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار
الترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح
لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا
من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم
بالنقل ما يتناول هذا منعنا الملازمة وعن الثاني بالمنع من
كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقائق شرعية وتلك
اللغة مجازات لغوية في معنى اللغوي فان المجازات الحادثة
عربية وان لم يصرح العرب باحادها لدلالة الاستقراء على
تجويزهم نوعها ومع التنزل نمنع كون القرآن كله عربيا وضمير
انا انزلناه للسورة او للقرآن وقد يطلق القرآن على السورة و
الاية فان قيل يصدق على كل سورة واية انها بعض القرآن و
الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما

لا يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع
الاحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانه
اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى اي بعض
فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهومه الكلي ويقال
بعض البحر ماء ويراد به مجموع الماء الذي هو احد جزئيات ذلك المفهوم
والقرآن من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قرآن وبعض
من القرآن بالاعتبارين على انا نقول ان القرآن قد وضع بحسب الاشتراك
للمجموع الشخصي وضعا آخر فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض
القرآن اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الجانبين والمحققون
يقال لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها حقائق
فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها في المعاني مذكورة
اما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل او انه غلب في زمانه واشتهر حتى
افاد بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى
القرائن الحالية او المقالية فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا
وبدون ذلك لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب النافين وان كان
المنقول من دليلهم مشاركا في الضعف لدليل المثبتين

الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب وقد احاله شرذمة وهو شاذ
ضعيف لا يلتفت اليه ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله
في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من معانيه ممكنا
فجوزه قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه في
المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع فنفاه في الاثبات واثبته
في النفي ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة
وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب
حمله عليه ح وقال الباقون انه بطريق المجاز والاقوى عندي
جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على
الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون
وعلى كونه مجازا في المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ
فيفتقر ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ
مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز
اعني علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع
في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق
واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا

للاثبات والنفي لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء
منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان
للكل تركب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف
ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلنا
لم نرد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين
ومستعمل ح في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع
للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ
لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله
في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص
اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق
اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشترط بشئ مما اشترط
في عكسه فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما
في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ
دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون
وما اشبه هذا مع كون المعنى في الاحاد مختلفا وتأويل بعضهم له
بالمسمى تعسف بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة

من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها
مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته احتج المانع
مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة
اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال في كل
منهما واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة
غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة ان له ثلثة معان
هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع
معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه
مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم
من ارادته لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما
مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء
باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم
والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقاء
لكل واحد منفردا او غاية ما يمكن ح ان يق ان مفهومي المشترك
هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه
فيرجع البحث الى تسميته ذلك استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال

اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص المنع بالمفرد
بان التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما
بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد
المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افادا هو
فلا وفيه نظر يعلم مما قلنا في صحة ما اخترنا والحق ان يقال ان
هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى
المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له
فلا واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف
الاثبات وجوابه ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات
فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجي التعدد في النفي حجة مجوزيه حقيقة
ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان
يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان الماهية لا
بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه
فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة تتبادر من المفرد
عند اطلاقه وذلك اية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له فيه
ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل هي بشرط شيء واما انما عندنا فا

حتى كما اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن
قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في
الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب
وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن
غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله ان الله وملائكته
يصلون على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة
الاستغفار وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى
السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذلك في الصلوة
وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا وثانيها ان الاية على
تقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس وكذا في الثانية تقدير
خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاء هذا التقدير لان قوله
يسجد له من في السموات وقوله وملائكته يصلون مقارن لما
هو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا
وانت بما عندك راض والراي مختلف اي نحن بما عندنا راضون
وعلى هذا فيكون قد كرر اللفظ مرادا به في كل مرة معنى آخر
المقدر في حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق وثالثها انها

وان ثبت الاستعمال في المعنيين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما
قدمنا من الدليل وان كان المجاز على خلاف الاصل ولو لم
يكن حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة فانه وجد
الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو مذهبهم
واختلفوا في استعمال اللفظ في معنى الحقيقي والمجازي كاختلاف
في استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه آخرون ثم ان
المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل يكون حقيقة ومجازا
بالاعتبارين حجة المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين
للزم الجمع بين متنافيين اما الملازمة فلان من شرط المجاز
نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان
ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء
معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو
مح وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية وح فاذا استعمل
المتكلم اللفظ فيهما كان غير مريد له باعتبار المعنى المجازي وهو
ذكر من اللازم واما بطلان اللازم فواضح وحجة المجوزين انه ليس بين
ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا منافاة واذا لم يكن بينهما منافاة

لم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم واحتج الكونه مجازا بان
لهما استعمالا في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا
في الموضوع له وهو الان داخل فكان مجازا واحتج القائل بكونه
حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين و المفروض
انه حقيقة في احدهما مجاز في الآخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه
وجوابه بما تعين من صحة الجواز ظاهر بعد ما قرر في وجه الثاني
واما الحجتان الاخيرتان فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى
وتوضيحه ان حجة على المجازية بان فيها خروجا عن محل النزاع اذ موضوع
البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا
للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر انفا في المشترك وما ذكر في
الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي
والمجازي الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا مما لا نزاع فان النافي
للصحة يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمى ذلك بعموم المجاز
مثل ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان
الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا
والتحقيق عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي

يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة في
اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها لان
ارادة المجاز تعانده من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم
القرينة المانعة وان ارادوا به مدلوله الحقيقي من دون اعتبار
كونه منفردا كما قرر في جواب حجة المانع في المشترك اتجه القول
بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازيا
للفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر في
استعمال المشترك هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره هنا ايضا ولعل
المانع في الموضعين بناه على الاعتبار الاخر وكل منهما متجه لكن قد
عرفت ان النزاع يعود معه لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه
حقيقة ومجازا لان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض
فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا **المطلب الثاني** في الاوامر والنواهي وفيه
بحثان **البحث الاول** في الاوامر **اصل** صيغة افعل وما في معناها
حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين
وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل في الطلب وهو القدر
المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى رضي الله عنه انها مشتركة

بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً في اللغة واما في العرف
الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم
يدروا اهي للوجوب ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء
الوجوب والندب والاباحة وقيل هي للقدر المشترك بين هذه
الثلاثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة امور
وهي الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء أخر
لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا نجد وجهاً في التعرض
لنقلها لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده
افعل كذا فلم يفعل عد عاصياً وذمه العقلاء معللين
حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القرائن
على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالباً فلعله انما يفهم منها
لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن
فليقدر كذلك لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان شاهد
ببقاء الذم حينئذ عرفاً وبضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك
يتم المطلوب الثاني قوله تعالى مخاطباً لابليس ما منعك ان
لا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجد وفي قوله تعالى واذ قلنا

للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام
ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار
والاعتراض ولولا ان صيغة اسجد للوجوب لما كان متوجهاً
الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر
والتهديد دليل الوجوب فان قيل الاية انما دلت على ان مخالف
الامر مأمور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير
كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب
والالزام قطعاً اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته ومع
التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر حينئذ ولا ريب انما يحسن
عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه
سفهاً وعبثاً وذلك محال على الله سبحانه واذا ثبت وجود المقتضي ثبت
ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب
فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك
المأمور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون
للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من مخالفة

هو ترك الامتثال والاتيان بالمأمور به واما المعنى الذي ذكرتموه
فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا
بدليل وكانه لما في الاية اعتبرت متضمنة معنى الاعراض فعديت بعن
فان قيل قوله في الاية عن امره مطلق فلا يعم ولا يدل على افادته
الوجوب في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم
مثل ضرب زيد واكل عمرو وآيته ذلك جواز الاستثناء منه فانه يصح
ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني
على ان الاطلاق كاف في المط اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا
لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر الرابع
قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على
مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض
اولا بمنع كون الذم على ترك المأمور به بل على تكذيب الرسل في
التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وثانيا
بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا
فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول
بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم

٢٦

فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة
التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على
الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم
منافيا للذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى رتب
الذم على مجرد مخالفة الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة
احتج القائلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله صلى الله عليه
وآله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد
الاتيان بالمأمور به الى مشيتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع
من رده الى مشيتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب
وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والامر الا الرتبة
فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب
فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف
ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب يقول بان السؤال
يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من
الترك وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب
انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤل القبول وفيه نظر والتحقيق

ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته
حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة في
الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى في الندب كقوله فكاتبوهم
فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم
المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا
للاشتراك والمجاز والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن
يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة انه
حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه و ايضا لزوم
الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على ان
المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا لان استعماله في كل
واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بخصوصه
فيكون استعماله فيه معها استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم
في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا او للقدر المشترك
ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه بتقدير
القدر المشترك لانه في الاول مختص باحد المعنيين وفي الثاني
حاصل فيهما وربما توهم تساويهما باعتبار ان استعماله في القدر المشترك

على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الآخر على الثاني
فيتساويان وليس كما توهم لان الاستعمال في القدر المشترك ان
وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ وذلك بين لمن هو من اهل الاستعمال في
كل من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على التقدير
الاول اقل كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل الحق احتج السيد رضي الله
عنه على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في
الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف والقرآن والسنة و ظاهر
الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما
استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها
في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في
الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في
القرآن او السنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في
مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا من الله سبحانه او
من رسوله عليه وآله السلام لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي
الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب
بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان

ذلك من شأن التابعين لهم وتابعي التابعين فطال لما اختلفوا
وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على اتفاقهم
على الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم وخرج اجماعا يقتضيه مجرد وضع
اللغة في هذا الباب قال رحمه الله واما اصحابنا معشر الامامية فلا
يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه
الالفاظ في موضوع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على
ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان
اجماع اصحابنا حجة والجواب عن احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب
هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا ثم ان مجرد استعمالها في الندب لا
يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا لوجود اماراته وكونه خيرا
من الاشتراك وقوله لان استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء
كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا تساوت
نسبة اللفظة الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال اما مع التفاوت
بالتبادر وعدمه او بما اشبهه من علامات الحقيقة والمجاز فلا
وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه في العرف الشرعي
للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو

له لغة ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيير اللفظ عن موضوعه
اللغوي وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك ان ادعاءه
في اول الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب في القرآن والسنة مناف
لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب
فتأمل احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء
من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا
مدخل له واما النقل وهو اما الآحاد ولا يفيد العلم او التواتر
والعادة تقضي بامتناع عدم الاطلاع على التواتر ممن يبحث ويجتهد
في الطلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان ههنا
قسما آخر وهو ثبوته بالادلة التي قدمناها ومرجعها الى تتبع
مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق
حجة من قال بالاشتراك بين ثلاثة اشياء استعماله فيها على حذو ما
سبق في احتجاج السيد على الاشتراك بين شيئين والجواب الجواب
وحجة القائل بانه للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الاذن كحجة من
قال بانه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها
جوابها واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم

فی احتجاج من قال بالاشتراك وجوابه مثل جوابه **فائدة** یستفاد من
تضاعیف احادیثنا المرویة عن الائمة علیهم السلم ان استعمال
صیغة الامر فی الندب کان شایعا فی عرفهم بحیث صار من المجازات
الراجحة المساوی احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقیقة عند انتفاء
المرجح الخارجی فیشکل التعلق فی اثبات وجوب امر بمجرد ورود
الامر به منهم علیهم السلم **اصل** الحق ان صیغة الامر بمجردها لا اشعار
فیها بوحدة ولا تکرار وانما تدل علی طلب الماهیة وخالف فی
ذلك قوم فقالوا بافادتها التکرار ونزلوها منزلة ان یقال
افعل ابدا واخرون فجعلوها للمرة من غیر زیادة علیها وتوقف
جماعة فلم یدروا لایهما هی لنا ان المتبادر من الامر طلب ایجاد حقیقة
الفعل والمرة والتکرار خارجان عن حقیقته کالزمان والمکان ونحوهما
فکما ان قول القائل اضرب غیر متناول للمکان ولا الزمان ولا الآلة
یقع بها الضرب کذلك غیر متناول للعدد من کثرة ولا قلة نعم
لما کان اقل ما یمتثل به الامر هو مرة لم یکن بد من کونها مرادة
ویحصل بها الامتثال لصدق الحقیقة التی هی مطلوبة بالامر بها
وبتقریر اخر وهو انا نقطع بان المرة والتکرار من صفات الفعل

اعنی المصدر کالقلیل والکثیر لانك تقول اضرب ضربا قلیلا
او کثیرا او مکررا او غیر مکرر فیقید بصفاته المختلفة ومن المعلوم ان
الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له علی خصوصیة شیء منها
انه لا خفاء فی انه لیس المفهوم من الامر الا طلب ایجاد الفعل اعنی معنی
المصدر فیکون معنی اضرب مثلا اطلب ضربا ما فلو دل علی صفة
الضرب من تکرار او مرة او نحو ذلك وما یقال من ان هذا انما
یدل علی عدم افادة الامر الوحدة او التکرار بالمادة فلم لا یدل علیها
بالصیغة فجوابه انا قد بینا ان الحاصل من مدلول الصیغة بمقتضی حکم
التبادر فی طلب ایجاد الفعل واین هذا عن الدلالة علی الوحدة
او التکرار احتج الاولون بوجوه احدها انه لو لم یکن للتکرار لما
تکرر الصوم والصلوة وقد تکررا قطعا والثانی ان النهی یقتضی
التکرار فکذلك الامر قیاسا علیه بجامع اشتراکهما فی الدلالة
علی الطلب والثالث ان الامر بالشیء نهی عن ضده والنهی یمنع من
المنهی عنه دائما فیلزم التکرار فی المامور به والجواب عن الاول
المنع من الملازمة اذ لعل التکرار انما فهم من دلیل اخر سلمنا
لکنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا تکرار وعن الثانی من وجهین

احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما
بيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها
في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار
في الامر مانع من فعل غير المأمور به بخلافه في النهي اذ التروك تجتمع
وتجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن
ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة الترك منه منع كون النهي
الذي في ضمن الامر مانعا من المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي
هو في ضمنه فان كان ذلك دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت
مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من السكون دائما والامر بالحركة
في ساعة يقتضي المنع عن السكون فيها لا دائما واحتج من قال بالمرة
بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا
عرفا ولو كان للتكرار لما عد والجواب انه انما صار ممتثلا لاتيان
المأمور به وهو الحقيقة تحصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة
بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولكذب
في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا
وآتيا بالمأمور به وما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين

الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما
وقع واحتج المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل
لا مدخل له والآحاد لا يفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب
على ما سبق منع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى
الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد تبين
انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات مثله

اصل ذهب الشيخ رحمه الله وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي
الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد رضي الله عنه
هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على
دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد
والعلامة رحمهما الله الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي
بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا هو الاقوى لنا
نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل
والفور والتراخي خارجان منها وان الفور والتراخي من صفات
الفعل فلا دلالة له عليهما احتج القائلون بالفور بامور ستة
الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير

في العصاة

عند عُدَّ عاصياً وذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور لم
يُعد عاصياً واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان العادة
قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلاً ومحل النزاع
ما يكون الصيغة فيه مجردة الثاني انه تعالى ذم ابليس لعنه الله على
تركه السجود لآدم عليه السلم بقوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان
يقول انك لم تأمرني بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار
كون الامر مقيداً بوقت معين ولم يأت بالفعل فيه والدليل على
التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا
له ساجدين الثالث انه لو شرع التأخير لوجب ان يكون الى وقت
معين واللازم منتف اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى آخر
ازمنة الامكان اتفاقاً ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم
تكليف المحال اذ يجب على المكلف ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه
لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التأخير عنه واما انتفاء
اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا دليل عليه
من خارج والجواب من وجهين احدهما النقض بالتصريح بجواز التأخير

٣١

اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التأخير
متعيناً اذ يجب تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان
جائزاً فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال الرابع
قوله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة سببها
وهو فعل المأمور به لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه فيجب
مسارعة العبد اليها وهي المسارعة الى فعل المأمور به وقوله تعالى
فاستبقوا الخيرات فان فعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه
بان يفعل في الفور واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة
والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق
لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن
قيل له صم غداً فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل ان العرف قاض
بان الاتيان بالمأمور به في الوقت الذي لا يجوز تأخيره عنه لا يسمى مسارعة
واستباقاً فلا بد من حمل الامر في الآيتين على الندب والا لكان مقتضى
الصيغة فيهما منافياً لما تقتضيه المادة وذلك لا يجوز الخامس
ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل
هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقاً

لنا الاعم الاغلب وجوابه اما اولا فبانه قياس في اللغة لا انه
فيثبت الامر في افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه
مخصوص ظاهر واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجيهه
الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا او
للاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار
الى الحمل على الثاني الا بدليل قالوا ثانيا ان النهي يفيد الفور فيفيده
الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشيء نهي عن اضداده وهو يقتضي
الفور بخلاف ما مر في التكرار وجوابه يعلم من الجواب الثاني قال
المتقدمين احتج السيد رحمه الله بان الامر قد يرد في القرآن و[استعمال]
اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد به التراخي وظاهر استعمال
اللفظة في شيئين يقتضي انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضا
فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المأمور مع فقد العادات والدلائل
هل اريد منه التعجيل او التأخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال
في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل
واما الفور والتراخي فانما يفهمان من لفظه بالقرينة ويكفي في حسن
الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم عن افراد المتواطي

لشيوع التجوز به عن احدهما فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا
يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم
من حيث هو دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان
موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما
خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز ومن المعلوم خلافه فائدة
اذا قلنا بان الامر للفور ولم يأت المكلف بالمأمور به في اول
الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق
احتج الاول بان الامر يقتضي كون المأمور فاعلا على الاطلاق
وذلك يوجب استمرار الامر والثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله
افعل في الان الثاني من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به
فيما بعد هكذا نقل المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا شيئا
وبنى العلامة الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت
الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن
الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول
اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه
فالمسألة لغوية وقد سبقه الى هذا الكلام بعض العامة وهو من الاوائل

صحيحًا الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في مدرك
الوجهين اللذين بني عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب ان
يبحث عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدلوا
بها على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا
بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها
ومنها ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى
امتثال الامر وهو الاتيان بالمأمور به بالمسارعة والاستباق
فمن اعتمد في استدلاله على الاول ليس له عن القول بسقوط
الوجوب حيث يمضي اول اوقات الامكان مفر لان ارادة
الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول الصيغة للامر فكان
بمنزلة ان يقول اوجبت عليك اكرام الفلاني في اول
اوقات الامكان ويصير من قبيل الموقت ولا ريب في فوات
الوجوب بفوات وقته ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب
الاتيان بالفعل في الثاني لان الامر اقتضى باطلاقه وجوب
الاتيان بالمأمور به في اي وقت كان وايجاب المسارعة
والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة

٣٢

بحيث يعصي المكلف بمخالفته بقي مفاد الامر الاول بحاله
والذي يظهر من سياق كلامهم ارادة المعنى الاول فيتجه
القول بسقوط الوجوب **اصل** الاكثرون على ان الامر
بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا
او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف
في غيره فقال لا يقتضي وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى
رضي الله عنه وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية
ولكنه يوهم ذلك في بادي الرأي حيث حكى فيهما عن بعض
العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وقال
ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به
سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما
هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه
امر به ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته ان
الامر ورد في الشريعة على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون
مقدماته كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال
ونحصل النصاب او نتمكن من الزاد والراحلة والضرب الآخر يجب فيه

مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة ومجرى
مجريهما بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين
فكيف يجعلهما قسما واحدا وفرق في ذلك بين السبب وغيره بانه
يصح ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود
السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ويصح ان يكلفنا
الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز
ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون قد كلفنا الطهارة كما في
الزكوة والحج وبنى على هذا في الشافي نقض استدلال المعتزلة
لوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة
ولا يتم الا بوجوبه وهذا كما تراه ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف
في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل وما اختاره السيد فيه
محل تامل وليس الغرض تحقيق الحال بهم فلنعد الى البحث في
المعنى المعروف والحجة بحكم السبب فيه انه ليس محل خلاف وغيره بل
ادعى بعضهم فيه الاجماع وان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيتعذر
تعلق التكليف بها وصدها بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة لا
يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها وصدها بل قد قيل

ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة
بها اما بدون الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها حينئذ لازمة
لا يمكن تركها فحينئذ يرد الامر متعلق ظاهرا بالسبب فهو يجب في الحقيقة
متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة له
وهذا الكلام عندي منظور فيه لان المسببات وان كانت
القدرة لا تتعلق بها ابتداء لكنها تتعلق بها بتوسط الاسباب
وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب
اليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدعى في خلال الارادة
ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيها ايضا عن
بعض ولكنه غير معروف وعلى كل حال فالذي اراه ان البحث في
السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر واثر النزاع
في وجوبه هين واما غير السبب فالاقرب عندي فيه قول المفصل
انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الثلث وهو ظ
ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح بدليله
شاهد ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه واحتج ا
بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق

اوخروج الواجب عن كونه واجبا والثاني بقسميه باطل اما الاول فلانه
انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه وح فان بقي ذلك
الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم
ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن
كونه واجبا مطلقا واما الثاني فلان كلا من قسمي اللازم ظاهر
وايضا فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا
وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء
الوجوب ان المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في
المقدور وثبوت تاثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز
الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من
الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة المعنى الشرعي فكذا وجه
تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتامل وعن
الثاني منع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل
المامور به حيث لا ينفك عن تركها اصل الحق ان الامر
بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا ولا
معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية

لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي
عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك وهذا يدل الامر على النهي عنه
بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان
محله من المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد
العام بمعنى المشهور اعني الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق
لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع
هو في الضد الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو
لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندي
في هذا نظر لان النزاع ليس بمنحصر في اثبات الاقتضاء ونفيه
ليرتفع في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه
خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء
في انه هل هو عينه او مستلزم له كما ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد
عن الضد العام بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف ههنا انه
ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى وآخرون
الى انه يستلزمه ومنهم من اطلق الاستلزام ومنهم من صرح بثبوته لفظا
وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه

لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا
انه لو دل لكانت واحدة من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة
فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة
الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي
عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزءه هو المنع من الترك
ولا ريب في مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما
الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي ونحن نقطع بان
تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد
الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما ستعرفه
من ضعف متمسك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح سواه عليه
ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم من ان ماهية الوجوب
مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة الامر الدالة على
الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح احتج
الذاهب الى انه عين النهي عن ضده بانه لو لم يكن نفسه لكان اما
مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة
ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية

اولا والمراد بالصفة النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها
الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان ويقابلها المعنوية المفتقرة
الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز له فان تساويا فهما المثلان
كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما
في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما اولا فان تنافيا كذلك فضدان
كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه
انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في
محل واحد وهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها
والنهي عن السكون الذي هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع
كل منهما مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو
خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد
النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال اما اولا فلانهما نقيضان
اذ يعد افعل هذا وافعل ضده امرا متناقضا كما يعد فعله وفعل ضده
خبرا متناقضا واما ثانيا فلانه تكليف بغير ممكن والجواب ان كان
المراد بقولهم الامر بالشيء طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعنى
طلب الفعل ضد ضده الذي هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظي لرجوعه

الى تسمية فعل المأمور به تركا لضده وتسمية طلبه نهيا وطريق ثبوته
النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فحصله ان الامر بالشيء نهي عن ضده بعبارة
اخرى كالاعجمية بخوات وابن اخت خالتك ومثله لا يليق
ان يدون في الكتب العلمية وان كان المراد انه طلب للكف عن ضده
منعنا ما زعموا انه لازم للخلافيين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان
الخلافيين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد
المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع
ضده وهو ممتنع وقد يكونان ضدين لاخر واحد كالنوم للعلم والقدرة
فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين
بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من مفهوم الوجوب
فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن وعند
بعضهم من اخذ المدعى الاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بان
الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض
الذي هو جزء من مفهوم الوجوب الترك فليس من محل النزاع من شيء
اذ لا خلاف في ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك والا
خرج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجودية

فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع من
الترك واين هو من ذلك وانت اذا احطت خبرا بما حكينا
في بيان محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخرج عن نظر الجواز
كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام
في مقابلة من ادعى انه عين النهي لا على اصل الاقتضاء وما ذكر في
الجواب انما يتم على التقدير الثاني فالتحقيق ان يردد في الجواب
بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام
على التضمن ويرد بما ذكر في هذا الجواب على الثاني الوجه الثاني
ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل
لانه المقدور وما هو ههنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما
ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم
ينه عنه لانه معناه والجواب المنع من انه لا ذم الا على فعل بل يذم
على انه لم يفعل سلمنا لكنا نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل
هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه واعلم ان بعض اهل
العصر حاول ان يجعل القول بالاستلزام منحصرا في المعنوي فقال
التحقيق ان من قال بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده او

بانه لازم عقلي لا بمعنى انه لا بد عند الامر من تعقله وتصوره بل المراد
باللزوم العقلي المقابل الشرعي بمعنى ان العقل يحكم بذلك اللزوم
لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فقصد وورد ذلك
الامر عنه يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك هو العقل فا
ن ضد لازم لهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا
يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب اللازم من
الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يكون الامر هنا كلامه وانت اذا تاملت
كلام القوم رأيت ان هذا التوجيه انما يتمشى في قليل من عباراتهم
التي اطلق فيها الاستلزام واما الاكثرون فكلامهم صريح في
ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية فحكمه على الكل بارادة
المعنى الذي ذكره تعسف عجيب بل قرينة بينة واحتج المفصلون على
انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه
وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي هو مامور به
لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النهي عنه وجوابه يعلم مما
سبق انفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا ما لم يختص

٣٨

ذلك بالسبب وقد تقدم والثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك
المامور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم
محرم والجواب ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية
المقدمة الاولى وان اردتم بمجرد عدم الانفكاك في الوجود
الخارجي على سبيل التجوز منعنا الاخيرة وتنقيح المحال ان الملزوم
اذا كان علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم
نحو ما ذكر في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل
تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين
واحد فان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفاءه
في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون
واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في العلة فلا وجه
لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم
احد امرين متلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر وقصارى
ما يتخيل ان تضاد الاحكام بانفسها يمنع من اجتماع حكمين منها في
امرين متلازمين ويدفعه ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في
موضوع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح

لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد وان يتحقق في ضمن فعل من الافعال
ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في
ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم
وبناء هذا القول على شبهة وهم في رده وجوه في بعضها
تكلف حيث ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا
لظنهم ان الترك الواجب لا يتم الا بفعل من الافعال فيكون وا
تخييرا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف عن الحرام
لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود
حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر
وان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف من كل فعل
فلا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف وتوقف
الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا
مع فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلتزم
بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن
لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره اذا تمهد هذا فاعلم انه
ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به

لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا مشاركة في علة فقد عرفت
ان القول بتحريم الملزوم مع تحريم اللازم لا وجه له وان كان
المراد انه علة فيه ومقتض له فهو مم لما هو بين من ان العلة في
الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن فعل المامور به وعدم
الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور
صدورها ممن جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف الا
على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول بعد
ان يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه مم ايضا لظهور
ان الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد
نعم هو مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان
واجبا كانا مما لا يتم الواجب الا به واذ قد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير
السبب من مقدمة الواجب فالحكم فيهما بواسطة مقدميتهما لكون
الصارف باعتبار اقتضائه ترك المامور به يكون منهيا عنه كما قد
عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة وفي ذلك نيابة في
التوصل به الى الواجب فتحصيل ويصح الاتيان بالواجب الذي هو
احد الاضداد الخاصة وكون النهي متعلقا بتلك المقدمة وان

لا بالضد المصاحب للمعلول وحيث بحج حاصل البحث ههنا الى
البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو رام الخصم التعلق
بما انتهاه عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقال لو لم يكن
الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح
في الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن
الفعل المامور به وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب
الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب
الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي وانه
بطلانه لدفعناه بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به
يقتضي تمامية الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه
الطويل على ان الذي يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا
به مطلقا على القول به انه ليس على حد غيره من الواجبات ولهذا
لكان اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على الناس فقطع مسافة
او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال فيجب عليه اعادة
السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال
كما سيأتي بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فعلم ان

الوجوب

الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب وظاهر انه بعد الاتيان
بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته
اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلوة مثلا يتوقف
حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فلذا
قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتك
الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب
لان كراهته محرمة فيجتمع ح الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي
وهو باطل كما سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو
للتوصل الى ما لا يتم الا به فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضدا
واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب
لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال بعد
اقتضاء الامر للنهي عن الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا
به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكانه
ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي
لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة ح وقد علمت ان وجود
الصارف وعدم الداعي مستمران مع الاضداد الخاصة و

فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما تنهض
دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف
عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وح فاللازم عدم
وجوب ترك الضد الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف
عليه من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد في الحكم بالا
اليه وعليك بامعان النظر في هذه المباحث فاني لا اعلم
احدا حام حولها اصل المشهور بين اصحابنا ان الامر
او الاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه
لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان وا
بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الوا
واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة رحمه الله
ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين القولين في المعنى
المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال
بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها شاء
والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هنا اذ لا
خلاف معنويا بينهم نعم هنا مذهب تبرأ كل واحد من

والاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده
وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا
الا ان الله تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده
تعالى ثم انه اطال البحث في الكلام عن هذا القول وحيث كان
بهذه المثابة فلا فائدة لنا مهمة في اطالة القول في
توجيهه ورده ولقد احسن المحقق ره حيث قال بعد
نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست المسئلة كثيرة
الفائدة اصل الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلا
واقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر
مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة
وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك قوم لظنهم انه
يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلاثة
مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها
ذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد رحمه
الله على ما ذكره العلامة وثانيها انه مختص باخر الوقت ولكن
لو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا

يسقط به الفرض وثانيهما انه مختص بالاخر واذا فعل في الاول
وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين ان ما
اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات المكلفين كان نفلا وهذان
القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما نسبهما البعض الى العامة
والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف
الاتيان به في اول الوقت ووسطه واخره وفي اي جزء اتفق
ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين بقائه على صفة
التكليف وعدمه ففي الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير
وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال
اذا اخر عن اول الوقت ووسطه وقال السيد المرتضى نعم
واختاره الشيخ رحمه الله على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما
السيد ابو المكارم بن زهرة والقاضي سعد الدين بن البراج
وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق
والعلامة رحمهما الله وهو الاقرب فتحصيل ما اخترناه
في المقام دعويان لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد
من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك

وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان
يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول من
الوقت والاخير على الاخير فان ذلك باطل اجماعا ولا
تكراره في اجزائه بان ياتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء
الوقت وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت واخره
ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص
لدلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون
القول بالتخصيص بالاول والاخر تحكما باطلا وتعين القول
بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه
في وقته وايضا لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان
اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما للصلوة
على الوقت فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال وان كان اوله
كان مصليا في غيره قاضيا فيكون بتاخيره له عن وقته عاصيا
كما لو اخرها الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على الثانية
ان الامر ورد بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره
ينفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على

وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضاً تحكماً كتخصيص
الوجوب بجزء معين احتجوا لوجوب العزم بانه لو جاز ترك
الفعل في اول الوقت ووسطه من غير بدل لم ينفصل عن
المندوب فلا بد من ايجاب بدل ليحصل التمييز بينهما وحينئذ يجب
فليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في
الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما
اجزأ ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت
والجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر فان
اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل
واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي اي
جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء
البواقي فكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحد
من الخصال لا يخرج ما عداها من وصف الوجوب التخييري
كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت
في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول عنه مثلاً عن وصف
الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يفوت

مقام

مقامه حيث يترك شيء وهذا كاف في الانفصال وعن الثاني
انا نقطع ان الفاعل للصلوة مثلاً ممتثل باعتبار كونها
صلوة مخصوصة لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييراً اعني
الفعل والعزم فلو كان ثم تخيير بينهما لكان الامتثال بها
من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضاً
فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون
المكلف مخيراً بينه وبين الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة
بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالاً حيث يكون الالتفات
اليه بطريق الاجمال وتفصيلاً عند كونه متذكراً له بخصوصه
حكم من احكام الايمان تثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت
الواجب او لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات
اجمالاً او تفصيلاً فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة
واعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي
ذكر ولم يجد وان كان الحكم متكرراً في كلامهم وربما استدل
له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزماً على الحرام فيجب
العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين

حينئذ لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو ظاهر
محتجة من خص الوجوب باول الوقت ان الفضيلة في الوقت ممتنعة
لادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم
صرف الامر لجزء معين من الوقت فاما الاول او الآخر
لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة
باداءه في الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول
والجواب انا نمنع امتناع الفضيلة في الوقت فقد اتضح مما
حققناه انفا فلا نطيل باعادته واما من تخصيص الوجوب
بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما
تقدمت الاشارة اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت
بانه لو كان واجبا في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب
الفعل في الاول لكن التالي باطل بالاجماع فكذا المقدم
وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فان اللزوم
المدعى انما يتم ان لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين
وليس المدعى كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك لانه
تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت ومنعه من اخلائه

ويمكن منع سنده لما ذهب اليه البعض بانه نفل يسقط بالفرض

عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار
المكلف في ايقاعه في اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب
وكما ان جميع الخصال في الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه
لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار
ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا
يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام
الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل وتنبه ان
بين التخيير في الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال
الجزئيات المتخالفة الحقائق وفيما نحن فيه الجزئيات
المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء من
اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية
والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها
المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق ان التخيير هناك بين
جزئيات الفعل وهنا في اجزاء الوقت والامر سهل
اصل
الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه
عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم الفا

وذهب السيد المرتضى الى انه لا يدل الا بدليل منفصل وتبعه
ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل
أعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا
الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء
عند انتفاء الاكرام قطعا بل بحيث لا يكاد ينكره عند مراجعة الوجدان
فيكون الاول ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى
عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي
اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان تأثير
الشرط هو تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه
شرط آخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى
ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من
قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه آخر فانضمام الثاني
الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد
الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد
يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى
واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء

ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء
ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن
التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب عن الاول
انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن
ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط احدهما فيتوقف انتفاء
المشروط على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما لا يعدم الا بعدمهما
وان لم يعلم له بدل كما هو المفروض البحث كان الحكم مختصا به
ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني
بوجوه احدها ان ظاهر الآية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا
لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ
انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود
متعلقها عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة
وبعدم الموضوع اخرى والموضوع هنا منتف لانهن اذا لم
يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع
اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا
يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها ان

التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا
لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الاية
المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى
احق بارادتها او ان الاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن
المولى على الزنا وثانيهما انا سلمنا ان الاية تدل على انتفاء
حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع
عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع اصل واختلفوا
في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته
قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح اليه الشهيد في الذكرى
ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو
الاقرب لنا انه لو دل لكان باحدى الثلث وهي باسرها
منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم فلانه
بالنسبة الى المطابقة والتضمن ظاهر اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين
اثباته فيه ولا جزؤه ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة
بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام
فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة

كوجوب الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه عند انتفائها كعدم
وجوبها في المعلوفة احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة
لعري تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان
الابيض لا يعلم الغيب والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع
من الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتم بل هي كثيرة فمنها
شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع
الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع
توهم عدم تناول الحكم كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم
جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها
ايضا ومنها ان يكون المصلحة مقتضية لاعلام حكم الصفة
بالنص وما عداها بالبحث ومنها وقوع السؤال عن محل
الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم الغير
ونحو هذا من قبل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء
التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتخصيص
فائدة سواه فحيث [illegible] من الفوائد لا ينفي عن محل

النزاع في شيء وجوابه ان المدعى عدم وجدان صورة لا يحتمل
فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف في الاستغناء عن
اقتضاء النفي الذي صرتم اليه صونا لكلام البلغاء
عن التخصيص لا لفائدة اذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصون
ويتأدى ما لا بد في الحكمة منه فيحتاج اثبات نفيها سواء
الى دليل واما تمثيلهم في الحجة بالاسود والابيض فلا نم
ان المقتضي لاستهجانها هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف
وانما هو كونه بيانا للواضحات **اصل** والاصح ان التقييد
بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر
المحققين وخالف في ذلك السيد رضي الله عنه فقال تعليق
الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها
يعلم انتفاؤه او اثباته بدليل ووافقه على هذا بعض العامة
لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم
مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل
اخرا وهو خلاف المنطوق واحتج السيد رحمه الله بنحو ما سبق في
المفهوم الاحتجاج على نفي دلالة التخ... ...صفة حتى انه قال من فرق

[illegible]

بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى
وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فان قيل فاي
معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد
الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واي معنى لقوله عليه السلام
في سائمة الغنم الزكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان
يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة ههنا بالنص
ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية
حرفا بحرف وفي الجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة فان
اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون
اخره الليل مثلا عن عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت
ومبالغة السيد رحمه الله في التسوية بينهما لا وجه لها بل التحقيق
ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط
ولهذا قال به كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم
يقل بها **اصل** قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط
جائز وان علم الامر انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متأخريهم
فاجازه وان علم ا... ...مع نقل كثير منهم الاتفاق على

منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون الامر جاهلا
بالانتفاء كان يأمر السيد عبده بالفعل في غد مثلا ويتفق
موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط
ويكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الامر
كامر الله تعالى زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو
الحق لكن لا يعجبني الترجمة عن البحث بما ترى وان تكثر ايراده
في كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلته وانما لم اعدل عنه
ابتداء قصدا الى مطابقة دليل الخصم لما يعنون به الدعوى
حيث جعله على الوجه الذي حكيناه ولقد جاد علم الهدى
تنحى عن هذا المسلك واحسن التأدية عن اصل المطلب فقال وفي
الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يأمر الله تعالى بشرط ان لا
يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون
مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشروط انما يحسن
فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب
وباحوال المكلف فلا يجوز ان يأمر بشرط قال والذي يبين ذلك
ان الرسول صلى الله عليه [illegible] لمنا ان زيدا [illegible]

الفعل في وقت مخصوص فيصح منا ان نأمره بذلك مع احتمال التمكن
دخول الشرط فيمن نأمره فقد علمنا بصيغته في المستقبل انه لا
يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق ويختص الفعل الذي يصح
ان يعلمه وكون المأمور متمكنا لا يصح ان يعلم عقلا فاذا فقد العلم فلا بد
من الشرط ولا بد ان يكون احدنا في امره يحصل في حكم الظان لتمكن
بالفعل مستقبلا ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت ان
الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه
واذا كان القديم تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحو دون
من يعلم انه لا يتمكن فالرسول صلى الله عليه وآله كالحال فينا اذا علمنا
الله تعالى حال من نأمره فنحن عند ذلك نأمر بلا شرط قلت هذه الجملة التي افادها
السيد قدس الله نفسه كافية في تحرير المقام ووافية باثبات المذهب المختار فلذا
ان نقلناها بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج
المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد
واللازم باطل بالضرورة والاجماع بيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من
شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به فلا معصية الثاني لو لم يصح
لم يعلم بجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا في تحصيل العلم

قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك
تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمانا ويرد في كل جزء فانه مع
الفعل فيه وبعده ينقطع قبل الفعل بجواز ان لا يبقى بصفة التكليف في
فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف وبطلان
اللازم ظاهر الثالث لو لم يصح لم يعلم ابرهيم عليه السلام وجوب ذبح ولده
لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده
والجنح الى فدائه الرابع كما ان الامر يحسن لمصلحة تنشأ من المامور به كذا يحسن لمصلحة
تنشأ من نفس الامر وموضع النزاع هنا القبيل فان المكلف مع عدم علمه
بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له
لطف في الاخرة وفي الدنيا الانزجار عن القبيح الا ترى ان السيد قد
يستصلح بعض عبيده باوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له و
فلا يقول لغيره وكلتك في بيع عبدي مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان
غرضه استمالة الوكيل او امتحانه في امر العبيد والجواب عن الاول انهما حقيقة
اذ ليس معنا في مطلق شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن
شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست الحياة منه قطعا وتمكن وانما نقيد
وقد ذكر السيد في تتمة تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا المنع وقال ولهذا

الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم
انه كان مامورا به ولكن يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان
عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم و
اما ان يغلب معها الظن ببقائه فوجب ان يتحرز من ترك الفعل في
فيه فلا يتحرز من ذلك اما الشروع في الفعل والابتداء به ولذلك
مثاله في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعيد مع تجويزه ان
يخترمه السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه و
يجب اذا لزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الضرر به و هذا
كلام جيد ما عليه في توضيح المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن استدلال
بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب
الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء
والتمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم وعن الثالث
بالمنع من تكليف ابرهيم عليه السلام بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف
بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل عليه
قوله تعالى وناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا فاما
جزعه عليه السلام فلاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه

لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون مما ظن انه
بر من الذبح او من مقدمات الذبح زيادة على ما فعله لم يكن قد
امر بهما اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى ومن الرابع
انه لو سلم لم يكن الطلب هاهنا للفعل لما قد علم من امتناعه بل للعزم على
الفعل والانقياد اليه والامتثال ودليل النزاع فيه لا في نفس الفعل
واما ما ذكر من المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم
بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى مسئلة
الاقرب عندي ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على
الجواز بل يرجع الحكم الذي كان قبل الامر وبه قال العلامة في النهاية
وبعض المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في التهذيب
لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط
وهو قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم
الا بما فيها من القيود ولا تدخل بدون ضم شيء منها اليه في الوجود
فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام
الاذن في الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ
موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو جزء

مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في
النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق
بالجزء الذي هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل
كذلك يحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء الاخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل
كما ذكره البعض وان كان قليل الجدوى لكونه في الحقيقة راجعا الى
التعلق بالمجموع احتجوا بان المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود
فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي
للمركب مقتض لاجزائه واما الثاني فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل
والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية
مركبة والمركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي في رفع الوجوب
رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه وح فلا يدل نسخه على ارتفاع
الجواز فان قيل لا نم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز
الفصل علة لوجود الحصة التي معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين
فالجواز الذي هو جنس للواجب وعين لا بد لوجوده في الواجب من علة
هي الفصل وذلك هو المنع من الترك فرفعه مقتض لزوال الجواز
لان المعلول يزول بزوال علته فتثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز

قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلف واقع في كون الفصل علة
للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة و
يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له فلا نسلم ان
ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يقتضي ارتفاعه
اذا لم يخلفه فصل آخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما
ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك مقتض لثبوت الاذن فيه وهو
فصل آخر للجنس الذي هو الجواز والحاصل ان للجواز فصلين احدهما
المنع من الترك والآخر الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني ومن
هنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به وبالناسخ فجنسه
بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي هذا اطلاق القول بانه اذا
نسخ الوجوب بقي الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامر فان ذلك
توسع في العبارة واكثرهم مصرحون بما قلناه فان قيل لما كان
رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها لم يعلم
بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي احتمالي رفع البعض الذي
يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي معه يزول قلنا الظاهر يقتضي
البقاء لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال

وتوضيح ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب وهو مقتض للجواز
فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع
احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيتم الجواز
ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه والجواب المنع من وجود المقتضي فان
الجواز الذي هو جزء من ماهية الوجوب قدر مشترك بينها وبين الاحكام
الثلثة الاخر لا يتحقق له بدون انضمام احد قيودها اليه قطعا
وان لم يثبت عليه الفصل للجنس لان انحصار الاحكام في الخمسة بعد
الضروريات وح فالشك في وجود القيد يوجب الشك في وجود
المقتضي وقد علمنا ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط
المنع من الترك فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد آخر كذلك يحتمل
التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك
فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضي ولو تشبث الخصم في ترجيح
الاول باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان وبهذا يظهر فساد
قولهم في آخر الحجة ان الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه ولا
استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت
اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الا

لا الجواز فقط كما هو المشهور على ألسنتهم ويريدون بالاباحة والكراهة
منه ومن الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة ولا فيهما ومن مكروه
اليه بعض حتى انهم لينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه من شاذ
بل ربما رد ذلك بعضهم نافيا للقائل به مع ان دليلهم على البقاء
كما رأيت ينادي بان الباقي هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان
مركبا من الاذن في الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع كافيا في
رفع حقيقة الوجوب لا جرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع
رجحانه فاذا انضم اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ تكملت
قيود الندب وكان هو الباقي **البحث الثاني** في النواهي **اصل**
اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في
الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانه المتبادر منها في
العرف العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه
المولى عنه بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما
نهاكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول
صلى الله عليه وآله عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما هو
الانتهاء عنه حرم فعله وما يقال من ان هذا يختص بما نهى الرسول

صلى الله عليه وآله وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان
ما نهى عنه الرسول يفيد ايضا بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال
الفصل من البعد هنا واستعمال النهي في الكراهة شائع في اخبارنا
المروية عن الائمة عليهم السلام على نحو ما قلناه في الامر **اصل** واختلفوا
في المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل
المنهي عنه ومنهم العلامة رحمه الله في تهذيبه وقال في النهاية المطلوب
بالنهي نفس ان لا تفعل ويحكى انه قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى
لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء
على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف منه بل لا يكاد يخطر
الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو
الكف ولولاه لم يصدق الامتثال ولا حسن المدح على مجرد الترك احتجوا
بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفي الفعل يمتنع ان يكون
مقدورا لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة
وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من كونه غير مقدور
لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفي
الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ تأثير صفة القدرة في الوجود

فحيث يقيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى
بما يوافقه يكون تأكيدا **فائدة** لما ثبت كون النهي للدوام
والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى
كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح **اصل**
الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا
من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي
تحرير محل النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول
يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى والسجود للشمس
والقمر وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما
ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة
الواحدة مامورا به منهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد يجيزه بعض
من جوز تكليف المحال قبحهم الله ومنعه بعض المجيزين له نظرا الى
ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل
يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه
الامر من احدهما والنهي من اخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة في
الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنه من حيث كونها

غصبا

غصبا فمن احال الجمع ابطلها ومن اجازه صححها لنا ان الامر طلب
لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد
الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم
اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق
بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذاك منهي عنه ومن
البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا
فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي
لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت لكان مامورا به من
حيث انه احد الاجزاء المامور بها للصلوة ومنهيا عنه باعتبار
انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو
متحد وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين
الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في
مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع
عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع
لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا
واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة

ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد اختار
المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين
هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق
والجواب عن الاول ان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة
الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون
ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه
مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز
المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت وعن الثاني ان
مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو
جزؤها بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا
الكون صار متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام انما تتعلق بالكليات
باعتبار وجودها فالفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم
حقيقة وهكذا يقال في جهة الصلوة فان الكون المأمور به فيها
وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة
انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة
الكلية على ابعد الرأيين في وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة الكلية

تتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية تتضمن كونا جزئيا فاذا اختار
المكلف ايجاد كلي الصلوة بالجزئي المعين منها الحاصل في ضمن الصلوة
المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شيء
واحد قطعا فقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما الخ ان اراد به
عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجديه اذ لا نزاع في صحة
الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد انهما باقيان على المغايرة والتعدد
بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة لا يرتاب فيها
ذو مسكة وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع
وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية عنانه اصل
اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها انه يدل في
العبادات لا في المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة
واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى انه يدل على ذلك بالشرع
لا باللغة وقال آخرون بدلالة اللغة عليه ايضا والاقوى عندي انه
يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا فهنا دعويان
لنا على اولهما ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف
والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما متضادان فالآتي بالمنهي عنه لا

يكون اتيا بالمأمور به ولزم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن
العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا ولنا على الثانية انه لو دل لكانت احدى
الثلث وكلها منتفية اما الاولى والثانية فظاهر واما الالتزام
فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي كما هو معلوم وكل منهما منتف
بدليل ظ ذلك لانه يجوز عند العقل وفي العرف ان يصرح بالنهي عنها وانها
لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك دليل
على عدم اللزوم بينهما حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا
اللغة ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على
الفساد بالنهي في ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد
لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحة
واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا
وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه
عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت
للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها
من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة
لخلوها عن مصلحة بل الفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي فهو

مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة واما انتفاء الدلالة
لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما
يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء
بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ
الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة
بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء
الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب اثره
اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فان الصحة
فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال تدل على وجود الحكمة
والا لم يحصل وبما قدمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد
في العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة في
على عمومه ثم نعم هو في غير العبادات متوجه واحتج مثبتوها كذلك
لغة ايضا بوجهين احدهما ما اسند اليه من دلالة النهي لم يزل
العلماء يستدلون بالنهي على الفساد واجيب عنه اولا بانه
يقتضي دلالته على الفساد واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلا
بل الظاهر انه لا نسلم انهم انما فهموا دلالته عليه شرعا بالادلة

من الدليل على عدم دلالته والحق ما قدمناه من عدم الحجية في ذلك
وهم وان اصابوا في القول بدلالته في العبادات لغة لكنهم
يخبطون في هذا الدليل والتحقيق ما استدل للنا به سابقا الوجه
الثاني لهم ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء
بكل تقرير والنهي نقيضه والنقيضان مقتضيهما نقيضان
فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد اجاب الاول
بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ومثله يجيء في الامر والحق ان يقال
لا انهم وجوب اختلاف احكام المتنافيات بل الحق بجواز اشتراكهما في
لازم واحد فضلا عن تناقض احكامهما سلمنا لكن نقيض قولنا
يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد
فمن اين يلزم في النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة
ونحن نقول بموجبه الثالث للنافين للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل
لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه
يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا ولو فعلت
لعاقبتك لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع بطلان التالي فان
قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر

غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد
عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر و
قطعا وليس بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين
قوله نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة تشهد بذلك الذوق
السليم فالحق ان الكلام متجه في غير العبادات وهو الذي مثل به
واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة
بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة
مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر **البحث الثالث**
في العموم والخصوص وفيه فصول **الفصل الاول** في الكلام
على الفاظ العموم **اصل** الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة
تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال
السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا
بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ونقل السيد
على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل
صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع
الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما يستعمل

المطلب

في العموم مجاز لنا أن السيد إذا قال لعبده لا تضرب أحدا
فهم من اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا
والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لأصالة عدم
النقل كما مر وأيضا فالنكرة في سياق النفي للعموم لا غير حقيقة
وهو المطلوب وأيضا لو كان نحو كل وجميع من الألفاظ المدعى
عمومها مشتركة بين العموم والخصوص لكان القائل رأيت الناس
كلهم أجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك ظاهر البطلان أما الملازمة فلأن
كل وأجمعين مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ
الدال على شيء إذا تأكد بتكرير فيلزم أن يكون الالتباس أشد
عند التكرير وأما بطلان اللازم فلأنا نعلم ضرورة أن مقاصد
أهل اللغة في ذلك تكثير الإيضاح وإزالة الاشتباه احتج القائلون
بالاشتراك بوجهين الأول أن الألفاظ التي يدعى وضعها
للعموم يستعمل فيه تارة وفي الخصوص أخرى بل استعمالها في
الخصوص أكثر والظاهر استعمال اللفظ في شيئين أنه حقيقة
فيهما وقد سبق مثله الثاني أنها لو كانت للعموم لعلم ذلك إما
بالعقل وهو محال إذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع وإما بالنقل

والآحاد منه لا تفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه
والجواب عن الأول أن مطلق الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز و
هو المتبادر عند الإطلاق وذلك آية الحقيقة فيكون في الخصوص
مجازا إذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع
فيما ذكره من الوجه فإن تبادر المعنى من اللفظ عند الإطلاق دليل
على كونه موضوعا له وقد بينا أن المتبادر هو العموم حجة من ذهب
إلى أن جميع الصيغ حقيقة في الخصوص أن الخصوص متيقن لأنها إن كانت
له فمراد وإن كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم
ثبوته بخلاف العموم فإنه مشكوك فيه إذ ربما يكون للخصوص فلا
يكون العموم مرادا أو لا داخلا فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن
أولى من جعله للعموم المشكوك فيه وأيضا اشتهر في الألسن حتى صار مثلا
أنه ما من عام إلا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة
القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الأغلب مجازا في الأقل
تقليلا للمجاز والجواب أما عن الوجه الأول فبأنه إثبات للغة
بالترجيح وهو غير جائز على أنه معارض بأن العموم أحوط إذ من
المحتمل أن يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع

بمنزلة مما يدخل في العموم وهذا لا يخلو من نظر واما عن الاخير فبان
خروج البعض منها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم
كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة
في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه هنا مع ما في التمسك بمثل
هذه الشهرة من الوهن اصل الجمع المعرف باللام اذا يفيد العموم
حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققوا
مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به
منهم وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه واما المفرد المعرف
فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ
وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب
لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه
مطردا وهو منتف قطعا احتج الموجبون بوجهين احدهما جواز وصفه
بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض
والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان
لفي خسر الا الذين امنوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم
وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد

يكون بعيدا وعن الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب عن
كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع ليس
كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما الثاني فلان
الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد
حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه
احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام حينئذ انما هو في
دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره كان مجازا على
حد صيغ العموم التي هذا شانها ومن البين ان هذه الحجة لا تنهض
باثبات ذلك بل انما تثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه **فائدة**
مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه
ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم
ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم
منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
وقوله عليه السلم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ووجه
قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام
الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا

وح فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين يكن ارادة
البعض فيخالف الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من انواع
وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض الماء الى غير ذلك من موارد استعمالها
في الكتاب والسنة فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم
ار احدا تنبه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق قدس الله
نفسه فانه قال في آخر هذا البحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود
وصدر من حكيم فان قرينة حالية تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك
اصل اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل
على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ
بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا القطع بان رجالا مثلا وغيره من الجموع
في صلوحه لكل عدد بدلا كرجل بين الآحاد في صلوحه لكل واحد فكما ان
رجلا ليس للعموم فيما بينها ولا من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبة الدخول
قطعا فعلم كونها مرادة وبقي ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ ان
هذه اللفظة اذا وردت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم
فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل ورد
بانه موافقة من العلامة انه يثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب

الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان
اولى والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد
الكل لبينه ايضا واما ثانيا فلانا لا نسلم عدم القرينة اذ يكفي فيها كون
اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا
للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا لكل
كسائر الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص
القطع بارادته يصير متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل
دليل على ارادته ولا نجد في هذا منافاة للحكمة بوجه وبهذا
يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة
وانما هو للقدر المشترك بينها فلا دلالة له على خصوص احدها ولئن سلمنا
كونه حقيقة في كل منها كان الواجب التوقف على ما هو التحقيق من
ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله في
جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل **اصل**
اقل مراتب صيغة الجمع الثلاثة على الاصح وقيل اقلها اثنان لنا
انه يسبق الى الفهم عند اطلاق الصيغة بلا قرينة الزائد على
الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزائد دون ما هو معلوم

من ان ملازمة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى
فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل
في الاطلاق الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون
خطابا لموسى وهرون فاطلق ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين
الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن
الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على
استفادته من الآية فلعله لدليل فيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما
فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على
الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا على كونه مجازا
فيما دون الثلاثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ
الخلاف في صيغة الجموع لا في ج م ع مسألة ما وضع لخطاب
المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا لا يعم
بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب وانما ثبت حكمه لهم بدليل آخر
وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الحنابلة الى
تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها
الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون اقرب

الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع
ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر بان يمتنع
احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وآله مخاطبا
لمن بعده لم يكن مرسلا اليه والتالي منتف بيان الملازمة انه
لا معنى لارساله الا ان يقول له بلغ احكامي ولا تبليغ لهم الا بهذه العمومات
وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع
والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار من بعد الصحابة
في المسائل الشرعية بالآيات والاخبار المنقولة عن النبي صلى الله
عليه وآله وذلك اجماع منهم على العموم لهم والجواب اما عن
الوجه الاول فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي
خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله
للبعض شفاها وللباقين بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم
الذين شافههم واما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم
لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمه
ثابت عليهم بدليل آخر وهذا محل النزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما
كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين الفصل الثاني في حمله حيث

التخصيص **أصل** اختلف القوم في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب
بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ والعلامة
بن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق
الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق
الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل
اكلت كل رمانة في البستان وفيه الف وقد اكل واحدة او ثلثة
وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ
دينارا الى ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر او كل من
جاءك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا وهو مع
عمرو وبكر وكذلك لو اريد من اللفظ في جميعها اكثره قرينة من مدلوله
احتج مجوزوه الى الواحد بوجوه **الاول** ان استعمال العام في
غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد
اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي
الى الواحد **الثاني** انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج اللفظ
من موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص **الثالث**
قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد هو تعالى وحده **الرابع** قوله تعالى

لو عرف في النهاية الاتفاق على جواز التخصيص الى الواحد في الفاظ الاستفهام والمجازاة وحمل الخلاف في ما عداها ولم اقف لغيره على موافق له في ذلك بل في كلام بعض المحققين تصريح بخلافه

الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين
ولم يعد اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص
الى الواحد فيهما وجد القرينة وهو المدعى **الخامس** انه لم
يفرق اهل اللغة من صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد
اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز والجواب عن الاول المنع
على الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل هكذا اجاب
العلامة رحمه الله في النهاية وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى
الجميع يقتضي ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة
الاقل كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال انما كان مبنى الدليل
على ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق وسمعه ولا
بد في جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز وفي كلامهم ان الحكم
مخصصا باستعماله في الاكثر لا لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل
واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزء وعلاقة الكل والجزء
حيث يكون الاستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشترط
كما نص عليه المحققون وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ
للجزء في الكل على ما حققه [illegible] فما وجه تخصيص وجود العلاقة

قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء
له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما
يتصور في مدلوله تحقق الجزء والكل لو كان بالمعنى الثاني ولكنه ليس كذلك
فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة
المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي ههنا الكثرة فلا بد في استعمال
لفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام
لتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو معنى قولهم لا بد
من بقاء جمع يقرب الخ وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع للتخصيص
مطلقا بل التخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا ونكرا وعن
الثالث انه غير محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص
في شيء وذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم و
عن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن عظمة ولم
يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على تقدير ثبوته
كالثالث في خروجه من محل النزاع لان البحث في تخصيص العام
والناس على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود ومعهود غير عام
وقد يتوقف في هذا لعدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على

واحد والامر عندنا سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا
فان كل واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للمعهود الخارجي
المطابق للمعهود الذهني اعني الخبز والماء المقرر في الذهن انه يوكل
ويشرب وهو مقدار ما معلوم وحاصل الامر انه اطلق المعرف
بلام العهد الذهني وهو قسم من تعريف الجنس على موجود معين محتمله
وغيره اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة
وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معين من
بين معهود ذات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به
من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من
بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في
شيء فكذا ههنا حجة المجوزين الى الثلاثة والاثنين ما قيل في الجمع
وان اقله ثلاثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في
الثلاثة او الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يخص
العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس
بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالآخر
فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للآخر اصل واذا خص العام

واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والمحققين
والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة
مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر
العلم بعددها والا فمجاز وذهب آخرون الى كونه حقيقة ان خص
بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية
وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة
اختاره في التهذيب وقيل ههنا مذاهب للناس كثيرة سوى هذه
لكنها شديدة الوهن فلا بعد في التعرض لنقلها لنا انه لو كان
حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف
بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف للكل
بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين
مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقع
في مثله انما الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها
بالوضع بحجة القائل بانه حقيقة مطلقا امران احدهما ان اللفظ كان
متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير
انما طرا عدم تناول الغير والثاني انه يسبق الى الفهم مع القرينة

لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان تناول
اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله وحده
وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له واعترض بان عدم تناوله
للغير وتناوله لا يغير صفة تناوله لما بقي ولو وجب ان يكون كون اللفظ
حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول
مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي
الباقي بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى
والقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة
المقابلة للمجاز وهي صفة للفظ وعن الثاني بالمنع من السبق الى الفهم
وانما يتبادر مع القرينة وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز
واعترض بان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة انما المحتاج الى
علم ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقي فقط
بالقرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه
لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد
لا يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز حجة من قال انه حقيقة
ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير

منحصر في عدد وإذا كان الباقي غير منحصر كان عامًّا والجواب منع كون معنا

ذلك بل معناه تناوله للجميع فكان للجميع أولًا وقد صار لغيره فكان مجازًا

ولا يذهب عليك أن منشأ الغلط في هذه الحجة اشتباه كون

النزاع في لفظ العام أو في الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الأصوليين

في مواضع متعددة كـكون الأمر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء

مجازًا في المنقطع وهو من اشتباه العارض بالمعروض حجة القائل

بأنه حقيقة إن خص بغير مستقل أنه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب

في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة وأكرم بني تميم إن دخلوا

المقيد بالشرط واعتزل الناس إلا العلماء من المقيد بالاستثناء مجازًا

لكان نحو مسلمون للجماعة مجازًا ولكان نحو المسلم للجنس أو للعهد

ولكان نحو ألف سنة إلا خمسين عامًا مجازًا واللوازم كلها

باطلة أما الأولان فإجماعًا وأما الأخير فلكونه موضع وفاق من الخصم

بيان الملازمة أن كل واحد من المذكورات تقييد بقيد هو كالجزء

وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له أولًا وهي بدونه لما نقلت عنه

ومعه لما نقلت إليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبًا للتجوز

فالفرق تحكم فالجواب أن وجه الفرق ظاهر فإن الواو في مسلمون كالألف

في ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد

واللام في نحو المسلم وإن كانت كلمة إلا أن المجموع كلمة واحدة

ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى إلى آخر فلا نوع

أن مسلم للجنس وأل الألف واللام للقيد والحكم بكون ألف سنة

إلا خمسين عامًا حقيقة على تقدير تسليمه مبني على أن المراد

به تمام مدلوله وأن الإخراج منه وقع قبل الإسناد و

خبر بأنه لا شيء مما ذكرناه في هذه الصور الثلاث يتحقق

في العام المخصوص لظهور الامتياز بين لفظة العام وبين

المخصص وكون كل منهما كلمة برأسها ولأن المفروض إرادة الباقي

من لفظ العام لا تمام المدلول مقدمًا على الإسناد وحج فكيف يلزم

من كونه مجازًا كون هذه مجازات **أصل** المقرر عندي أن

تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية في غير محل التخصيص إن لم يكن المخصص

مجملًا مطلقًا ولا أعرف في ذلك من أصحابنا مخالفًا نعم نوع خلاف

في كلام بعض المتأخرين مما يشعر بالرغبة عنه ومن الناس من أنكر حجيته

مطلقًا ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل على أقوال

منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالأول حجة لا الثاني وإلا حلته

بنا الى التعرض لباقيها فانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية الضعف
والسقوط وذهب بعض الى انه يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين
او ثلثة على الرأيين لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده
كل من دخل داري فاكرمه ثم قال بعده لا تكرم فلانا وفلانا
في الحال المراد فلانا وفلانا فترك اكرام غير من وقع النص على اخراجهم
عُدّ في العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة وذلك
دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو المطلوب احتج منكر الحجية
مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم يرد وما
تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات
كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات
فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة
في شيء منها ومن هنا يظهر حجة القول المفصل فان المجاز
عنده انما يتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في الاصل السابق
الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة
والجواب عن الاول ان ما ذكره انما يصح اذا كانت المجازات
متساوية ولا دليل على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة

ووجد

ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب
الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل يعينه ايضا لافادته
كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته مضافا الى منافاة عدم
ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم بتقريب ما مر في بيان افادة
المفرد المعرف للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد ههنا
من غير جهة التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض وسقط ما
ذكروه هنا مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بالحجية في اقل
الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز التجاوز في التخصيص الى
الواحد لكون اقل الجمع ح مقطوعا به على تقدير وعن الثاني
بالمنع من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن حقيقة وسند
المنع يظهر من دليلنا السابق وانتفاء الظهور بالنسبة الى
العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان اقل
الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه ولا يصار اليه والجواب
ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على
ما بقي **اصل** ذهب العلامة في التهذيب الى جواز التمسك بالعام
قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص واستقرب في النهاية عدم

مالم يستقص في الطلب وحكي فيها كلا من القولين عن بعض العامة
وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فقال بعضهم النزاع
في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن مخصص وهو الذي يلوح
من كلام العلامة في التهذيب وصرح به في النهاية وانكره جمع
من المحققين قائلين ان العمل بالعموم قبل البحث عن مخصص ممتنع
اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحث يغلب
معه الظن بعدم مخصص وقال بعض انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع
بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة
القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين
وتصريح آخرين باختياره لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد
قائليه انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما
ثم ان لم يتبين الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد وقد نقل عن بعض
العلماء انه قال بعد ذكره لهذا الكلام من ذلك القائل ومثله
غير معدود من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء
وانما هو قول صدر عن غباوة واستمر ادي عناد اذا عرفت
هذا فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة بالحكم بالعموم قبل البحث

عن مخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه
كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا
فانه في الحقيقة جزئي من جزئياته لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن
الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع
ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا
لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وانما
اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه لا سبيل اليه غالبا
اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط
لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات احتج مجوزو التمسك به قبل
البحث بانه لو وجب طلب التخصيص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز
في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب التخصيص انما هو للتحرز
عن الخطأ وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم وهو طلب
المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ
على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته وبهذا
احتج العلامة رحمه الله على مختار التهذيب وهو كالصريح في موافقته
القائل فتامل والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات

مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث
عن المخصص وكذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق
واحتج مشترط القطع بانه ان كانت المسألة مما كثر فيه البحث ولم
يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان
لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها
يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك
دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع
بعدمه واجيب بمنع المقدمتين اعني تعلم العادة عند كثرة البحث
والعلم عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما تكون المسألة مما كثر فيه
البحث او بحث فيها المجتهد الحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص اصله

اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا ام غيرها وصح عوده
الى كل واحد كان الاخير مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي او يختص
هو به اقوال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في
الاستثناء ثم تكثير فروع في باقي انواع المخصصات الى الحاق فيها
كما في الاستثناء ونحن نجري على منهجهم حذرا من فوت بعض الخصوصيات

بالخروج عنه بالاحتياج الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم
الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع
وفسره بعضهم بكل واحد ويحكى هذا القول عن الشيخ رحمه الله و
انه ظاهر في العود الى الاخير وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي
الامرين وقال السيد المرتضى رضي الله عنه انه مشترك بينهما فيتوقف على
ظهور القرينة وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم بكون
الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم تظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء
في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل لهذين عند اولهما
حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى اعتماد
القرينة على الامرين واختاره العلامة في التهذيب
وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما
عري عنها والذي يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين
لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة
فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا كما يقوله المرتضى
رضي الله عنه وان كنا في المعنى موافقين له ولولا تصريحه رحمه الله
بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يأب كلامه الحمل على ما اخترناه

فانه قال والذي ذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح
الى كل واحد منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع
الجمل كما قال الشافعي وتجويز رجوعه الى ما يليه كما قال ابو
حنيفة وان انقطع عن ذلك الا بدليل منفصل او عادة او امارة
وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك لشيء يرجع الى اللفظ
والحال فيما نظر اليه نظير ما عرفت في مذهبي الوقف والا
من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة
على كل تقدير غاية ما هنا انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في
جملة الجميع وهذا لا اثر له في الحكم المطلوب كما هو الظاهر فالمخرج
الا القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها ولنقدم على
المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام و
بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد له من تصور
المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا
مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان
الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له
خاصا ايضا وهو ظاهر لا لبس فيه وان تصور معنى عاما يندرج

تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما
او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام
فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا
عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات
المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك العام
نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور
المعتبر فيه والموضوع له خاصا فالقسم الاول من هذين كالمشتقات
فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به ذلك
وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع له
في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كاسم الاشارة فلفظ
مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار اليه لكن باعتبار تصور
الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع
اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة
تحته وانما حكموا بذلك لان هذا لا يطلق الا على الخصوصيات
فلا يقال هذا ويراد واحد ما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من
القصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز

فيه ذلك وهكذا اللام في الباء في ومن هٰهنا القبيل ايضا
وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل
واحد من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعة
باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء
واستعلاء معين بخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة
واما التامة فلها جهتان وضعها باحدهما عام ومن
الاخرى خاص فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسبة
فانها في حكم المعاني الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة وضعا
عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب مثلا موضوعة
وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها
واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح اذا تمهد هٰهنا
قلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لتحقق
الاخراج اما الحرف منها فظاهر واما الفعل فلان الاخراج
انما هو باعتبار النسبة وقد علمنا ان الاضافة اليها عام
واما الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت اذا ثبت ان
فرض امكانه عود الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية المستثنى

لذلك وهي تحصل بامور منها كونه موضوعا وضع الاداة التي
بالوضع العام وهو لا غالبا ان يكون مشتقا او اسما مبهما
او نحوهما مما هو موضوع كذلك وعلى هٰهنا فاى المرتين اريد من
الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة واحتيج في فهم المراد منه
الى القرينة كما في نظائره فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع
العام انما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد
الوضع فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج
الى القرينة على ان بينهما فرقا من هٰهنا الوجه ايضا فان احتياج
اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا
لمسميات متناهية بحيث يطلق بازاء تلك المسميات اذ كان
العلم بالوضع حاصلا ويحتاج تعيين المراد منها الى القرينة
بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا
يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء
نسبة الوضع اليها فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل افادة
لا للتعيين ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صالحا
للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار اخر وح في حكمه

المشترك وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا
فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل
على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل الامرين
كما ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا
مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه احتج المرتضى
رضي الله عنه بوجوه الاول ان القائل اذا قال اضرب غلماني
والق اصدقائي الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد
استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا
يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال
اللفظ في معنيين مختلفين من غير ان يقوم دلالة على انه متجوز
بها في احدهما انها حقيقة فيهما ولا خلاف في انه وجد في القرآن و
اهل اللغة استثناء تعقب جملتين عاد اليهما تارة والى الاحد
اخرى والمنازع يدعي من خصه باحدهما انه اذا عاد اليهما فلا بد له
ومن ارجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة التي تليه فلا بد له و
من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر على
هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب

كما انه محتمل للعود الى الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد في
الاستثناء المتعقب بجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا
او الى واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شيء منهما وقد
نظرنا في كل شيء يعتمد من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة
على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده
الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب
القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمها فوجب مع
عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على
شيء منهما الا بدليل الرابع ان القائل اذا قال اضرب غلماني
واكرم جيراني واخرجت زكوتي قائما او في الصباح او
او في مكان كذا احتمل ما عقب به كل من الحال وظرف الزمان او
الظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما تقدم
من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه ولكن مع
ذلك لا نقطع على ان العامل فيما عقب بذكره الكل الا بدليل
غير الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل
واحد من الاستثناء والحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة

في الكلام ومن يأبى تعدد تمامه واستقلاله فقال وليس لاحد ان
يتكلم الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل في الجميع
المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا من
مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق بين من حمل نفسه على
وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذي تعقبه الجار
والظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما يعلم في بعض المواضع ان
الكل عامل بدليل الجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن
الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء
كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم
معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقول اهل الوقف او لغير ذلك من
المقتضيات له واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه انما يدل على
كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع
واحد كما قلنا ولا بد في الاشتراك من وضعين واما عن الثالث فبان
عدم الدليل المعتبر على تحتم عوده الى الجميع واختصاصه بالاخيرة
لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه وبين ما قلنا
وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل

على الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلنا حجة القول بالرجوع الى
الجميع امور ستة احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى
الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه
واتحاد معنيهما فان قوله تعالى في آية القذف الا من تاب راجع الى
قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة
في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رأيت زيد بن عبد الله
ورأيت زيد بن عمرو وبين قولنا رأيت الزيدين واذا كان
الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا الى الكل
فكذلك ما هو بحكمها وثالثها ان الاستثناء بمشية الله
تعقب جملا يعود الى جميعها بالاتفاق فكذلك الاستثناء
بغيره والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير مستقل ورابعها
ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحد من الجمل والحكم
باولويته البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم
لما لم يكن تناولها البعض اولى من آخر تناولت الجميع وخامسها
ان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام
فلا بد لهم حيث تعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها

مريدين بالجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحد اذ لو كرر بعد
كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه
لو قيل في اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا
الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
لكان تطويلا مستهجنا فاقيم فيها مقام ذلك ذكر التوبة
مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام
وتوابعه من شرط او استثناء يجب ان يلحقه ما دام الفراغ
منه لم يقع فما دام متصلا ولم ينقطع فاللواحق لاحقة به
ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها
على بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول المنع من
ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء
ولو قلنا فهو قياس في اللغة وعن الثاني انه قياس كالاول
وعن الثالث بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس باستثناء ولا
شرط لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه ولو كان
شرطا على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وقد يذكر المشية
في الماضي فيقول القائل حججت وزرت انشاء الله وانما

ادخلت المشية في كل هذه المواضع ليقف الكلام عن
النفوذ والمضي لا لغير ذلك فان قيل كيف اقتضى تعقب المشية
اكثر من جملة وقوف حكم الجميع ولم يحتمل التعلق بالاخيرة فقط
قلنا لولا نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا
لكنهم نقلوا الاجماع على ان حكم الجميع يقف وعلى ان الرجوع متصلا
للجميع لا يوجب ظهوره فيه وانما يقتضي التجويز لذلك وكذلك فيه
فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم
للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك لانها موضوعة للشمول
وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام وانما يحسن تثنية منكر
فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس بظاهر فيه ولا في شيء من
مراتب الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رايت رجالا كان
كلامه صالحا لارادة البيض والسود الطوال والقصار ولا يظهر
منه مع ذلك انه قد اراد كل من صلح هذا اللفظ له وعن
الخامس انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة فيختصرون بذكر
ما يدل على مرادهم في اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل
جملة كذلك يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا

استغراق

بالجمع

من القرينة في الحكم بالقضية وعدمه وعن السادس ان اعتبار الاتصال
في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء
والغاية انما هو لصحة اللحوق والتأثير فيه لتمييز حكم ما يصح
لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها ظاهرة في التعلق بالجميع
وان كان بعضه منفصلا او بعيدا عن محل المؤثر واحتج من خصصه
بالاخيرة بوجوه **الاول** ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على
مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به
في الجملة الواحدة للضرورة دفعا للهذرية فيبقى الدليل في
باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها
اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة **الثاني**
ان المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم الاستقلال
بنفسه ولو استقل لما تعلق بغيره ومتى علقناه بما يليه
استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع
افادته واستقلاله ان تعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا
بنفسه ان نعلقه بغيره **الثالث** ان من حق العموم المطلق ان
يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة تقتضي خلاف ذلك وكما

خصصنا

خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها
بلا ضرورة **الرابع** انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة
استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء
اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب
واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان
على الاثر الواحد **الخامس** انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء
يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فاذا قال القائل له علي
ثلاثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه
دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك **السادس** ان الظاهر
من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء
غرضه منها كما لو سكت فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من
الكلام وكما ان السكوت يحول بين الكلام وبين لواحقه فيمنع
من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء
وبين الاولى فتكون مانعة من تعلقه بها والجواب عن الاول
ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في
لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة صحة لكن تعليله بمخالفة

الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول
بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل
الحكم والاستثناء كما هو رأي محقق المتأخرين فظاهر وكذا على القول
بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي
فله اسمان مفرد ومركب واما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما
بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة وهو مختار اكثر
المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالمستثنى الا بالباقي فلا مخالفة
بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة
الواحدة لدفع الهذرية هذر فان الخروج عن اصالة الحقيقة
والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لا يدانيه شوب الريب
ولا يعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة
مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصل بدفع محذور الهذرية
فضول بل غفلة وذهول لان دفع الهذرية لو صلح لمجرده سببا
للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق عرفا
وانقطع عن المستثنى منه حسا بل وغيره من اللواحق ايضا
والبديهة تنادي بفساده وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم

باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل
يعني القاعدة او استصحاب هذه الارادة فتوجه المنع اليه ظاهر
لان الاتفاق واقع على ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام
ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف
السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ
وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ المجردة مقتضيا
للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه فيه فوات وقته منافيا
له ووجب رده ويمتنع ذلك الى الاخيرة ايضا والحاقه معه
دفع محذور الهذرية لما عرفت فعلم ان المقتضي لصحة اللواحق
وقبولها مع الاتصال انما هو نص الواضع على ان لمريد العدول عن
الظاهر ان يأتي بدليله في حال تشاغله بالكلام وحيث شاء منه فما
لم يقع الفراغ منه لا يجب للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء
مجال الاحتمال نعم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة
فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح
بحسب وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل
الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين

وصح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الى ان نعلم
الناقل عنه وليس هذا من القول بالاختصاص بالغير في شيء
وان قدر عروض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبر
في صيغة الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب
اذا وردت مجردة عن القرائن تدل على الندب وذلك لان
اقتضاءها كون الفعل راجحا امر متيقن وما زاد عليه مشكوك
فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف
انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال
اللفظ فيه واقعا في محله غير منتقل به عنه الى غيره كما يقوله
من ذهب الى كونه حقيقة في الندب فقط وهذا مما يفرق بين
القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة على
القول بالاشتراك انما هو في الحمل على الوجوب وهكذا الحال
عند من يقول بانها حقيقة في الندب وعند بعض المتوقفين
القول بالاشتراك في فرقا الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ
حيث لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه منه وذلك
لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه وخالفنا فيه

هكذا فانا لا نعلم اقصد المتكلم الكل او الاجزاء وحدها لكن نعلم
ان الاجزاء مقصودة على كل حال فالشك في قصد غيرها ولو فرض
ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عن موضوع
اللفظ ولا ايرادا له من حقيقته بل كان مستعملا له فيما هو موضوع
له عموما ويلزم من قال باختصاصه الاجزاء ان يكون المتكلم بارادته
مع الباقي متجوزا ومتعديا عن موضوع اللفظ الى غيره وهذا
بعيد جدا بعدما علمت من عموم الوضع في المفردات وانتفاء
الدليل في كلامهم وفقا للواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة
للتعلق بالاجزاء فقط على انه لو ثبت ذلك لاشكل جواز التجوز
بها في الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة وتحققها
نظر وقد مر عن بعضهم ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليست على اطلاقها بل لها شرائط
وهي ههنا مفقودة والجواب عن الثاني ان حصول الاشتغال
بتعلقه بالاجزاء انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن
نقول به اذ العود الى الجميع عندنا وعند السيد رضي الله عنه
محتمل لا واجب واما قوله جامع افادته واستقلاله الى الجزء فظاهر

البطلان لان ما يستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره وجوبا
ولا جوازا لا يجوز ان تعلق بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فان
من الجائز مع حصول الاستقلال التعلق بالغير ان يتعلق به
بالجميع وان لم يكن لانا نقول علم الهدى رضي الله عنه مشيرا
الى هذه الحجة في جملة جوابه عنها وهذه الطريقة توجب على
المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء
ما تعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف في ذلك كما نذهب نحن اليه
لانه بنى دليله على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجب تعليقه بغيره
وهذا صحيح مراتبه وان لم يجب فهو جائز فمن اين قطع على ان هذا
الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما افتقر عليه دلالة على ذلك
وعن الثالث بنحو الجواب عن الثاني فان تمام ما يدل عليه انه لا
يجوز القطع على تخصيص غير الجملة بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه
مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه وعن الرابع انا نمنع عدم
الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من
واحد قلنا نعم وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل في المستثنى
هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا فضعف

ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا
لقيام معنى الاستثناء بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي
ولكونها نائبة عن استثني كما ان حرف النداء ايضا نائب عن
انادي وهو حجة سلمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين
على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا لهم حجة يعتد بها وانما ذكر
نجم الائمة رضي الله عنه انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية
وضعفه ظاهر وقد جوزوا في العلل الشرعية اجتماع
معرفات والعلل الاعرابية كذلك فانما هي علامات وما
نقل من سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض
بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهور
وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان
مقتضاهما واحدا كاعطاني واكرمني الامير واعطيت واكرمت
الامير فالفعلان في المثالين مشتركان في رفع الفاعل
ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه على ذلك بعض محققي
المتاخرين مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع بل
توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بان العا

عندهم كالعلامة وتجوز تعدد العاملات فقال ويدل على جواز
من حيث اللغة انهم يخبرون من الشيء الواحد بامرين متضادين
نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فاما
في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون الآخر
او فيهما ضمير واحد بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد
منهما محكوما به على المبتدأ وهو جمع بين الضدين والثاني
يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي من الضمير واستقلال ما فيه
الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو المطلوب ثم ايد بجواز
سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل في الصفة هو
العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول
عن سيبويه هنا لمخالف ما نقل عنه ثم من النص على عدم الجواز
وقد نقل هذا الحكم ايضا نجم الائمة رحمه الله عن الخليل وسيبويه
ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في
الموصوف وان تضاده والجواب عن الخامس ان الاستثناء
من الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدم
لان تعليقه بالعرض يقتضي الغاءه وانتفاء فائدته فان

القائل اذا قال لك عندي عشرة دراهم الا درهمين كان مفهومه
من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما
رجع الاقرار الى التسعة لكونه مخرجا من الدرهمين اللذين وقع
استثناؤهما من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى
العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه منها مثل ما ادخله ولم
يفدنا غير ما استفدناه بقوله علي عشرة الا درهمين وهو
الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان عنها ولو
ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار
بالثمانية الى التسعة فيفيد وذلك ظاهر وعن الثاني بالمنع
من انه لم ينتقل من الاولى الى الاخرى بعد استيفاء غرضه منها
وهل هو الا عين النزاع ومنه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة
الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة اذا عرفت
ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد
بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا
وحجة وجوابا غير ان بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة
حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد والامر فيه هين وانه اذا

أمعنت النظر في الحجج السابقة لم يشتبه عليك طريق سوقها إلى
هنا وتميز المختار منها عن المزيف **أصل** ذهب جمع من الناس
إلى أن العام إذا تعقبه ضمير يرجع إلى بعض ما يتناوله كان
ذلك تخصيصا له واختاره العلامة في النهاية وحكي
المحقق رحمه الله عن الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة من العامة
في التهذيب وهو مذهب المرتضى رضي الله عنه أيضا ولهم أمثلة
منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثم قال وبعولتهن
أحق بردهن للرجعيات فعلى الأول يختص الحكم بالتربص بهن
وعلى الثاني لا يختص بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات
وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الأقرب لنا أن في كل من احتمالي
التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز أما الأول فلأن اللفظ العام
حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت
وهو ظاهر وأما الثاني فلأن تخصيص الضمير مع بقاء المرجع
على عمومه يجعله مجازا إذ وضعه على المطابقة للمرجع فإذا
خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان مسلوكا به سبيل
الاستخدام فإن من أنواعه أن يراد بلفظ معناه الحقيقي

والمختار هو التوقف ووافقه العلامة منه

والضمير في بردهن

وبضميره المعنى المجازي وما نحن فيه منه إذ قد فرض إرادة
العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي له وأريد من ضميره
المعنى المجازي أعني الرجعيات وإذا ظهر هذا فلا بد في الحكم
بترجيح أحد المجازين على الآخر من مرجح والظاهر انتفاؤه
فيجب الوقف فإن قلت تخصيص العام أعني المظهر وصيرورته
مجازا لا يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك
العكس فإن تخصيص الضمير لا يتعدى إلى العام ولا يقتضي
مجازيته فبان أن المجاز اللازم من عدم التخصيص
مما يلزمه التخصيص لكون الأول واحدا والثاني متعددا
قلت هذا مبني على أن وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا
فيه حقيقة له لا لما يراد بالمرجع وإن كان معنى مجازيا
له فإنه يتحقق المجاز في المضمر أيضا على تقدير تخصيص
العام لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته وذلك
خلاف التحقيق والظاهر أن وضعه لما يراد بالمرجع فإذا أريد
بالعام الخصوص لم يكن الضمير عاما فلا يلزم من تخصيصه وصيرورته
مجازا فليس هناك إلا مجاز واحد على التقديرين وما قيل من

ان اللازم لعدم التخصيص هو الاحتمال لان التقدير في الآية
وبعولتهن بعضهن وكذا في نظائرها واما مع التخصيص فهو
اللازم وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار فضعفه ظاهر
بعد ما قررناه اذ لا حاجة الى اضمار البعض بل يجوز بالضمير
فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والكلام بناء
وان ذهب بعضهم الى ايجاب التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع
بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجع اليه وانه باطل
وجوابه منع بطلان المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع والحكم
الاستخدام شائع حجة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ عام فيجب اجراؤه
على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص الضمير العائد
اليه في الظاهر لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل برأسه
فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الآخر
وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان
اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع
يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز
في لفظ العام فلا بد في الفرار من مجازية الضمير بتقدير

اختصاص التخصيص به وبقاء المرجع اليه على حاله في العموم
ولم يكن ثمة وجه ترجيح لاحد المجازين على الآخر لا جرم وقع التوقف
اصل لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة
وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه
وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين
الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام
لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك
الخاص والحجية الاقوى ظاهرة وليس الامر ههنا كذلك فان
المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا
يصلح لمعارضته ومع فلا يجب حمله عليه والجواب منع كون دلالة
العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة
مطلقا بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها
لا تقصر في الحجية والقوة عن دلالة العام على خصوصيات الافراد
سيما بعد شيوع تخصيص العمومات **اصل** لا تخصيص الكتاب
بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر ايضا واما تخصيصه بخبر الواحد
تقدير العمل به فالاقرب جوازه مطلقا وبه قال العلامة وجمع

من العامة وحكى المحقق رحمه الله عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقا
وهو مذهب السيد رضي الله عنه فانه قال في اثناء كلامه على
انا لو سلمنا ان العمل قد ورد الشرع به لم يكن في ذلك دلالة
على جواز التخصيص بها ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام
خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا وقيل
ان كان العام قد خصص بدليل منفصل سواء كان قطعيا
ام ظنيا وتوقف بعض واليه يميل المحقق لكنه بناه على منع كون
خبر الواحد دليلا على الاطلاق لان الدلالة على العمل به
الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت
الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به لنا انهما دليلان
تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا
مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغي بالمرة
احتجوا للمنع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد
ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغو
والثاني انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا والتالي باطل
اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من

التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز
التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص العام على
الغاء الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص
وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد وهي ظنية
وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك
للظني وبتقرير آخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي النقل
لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي
الدلالة فصار لكل قوة من وجه فتساويا وتعارضا فوجب الجمع
بينهما وعن الثاني ان الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين
النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تأثير
الشيء في الضعيف تأثيره في القوي قيل حجة المفصلين ان
الخاص ظني والعام قطعي فلا يعارضه الا ان يضعف العام
وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا
وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل
مجاز عندها دون المتصل والقطعي يترك بالظني اذا ضعف
بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالسوية

سواء وان كان في الكتابة ظاهرا فاندفع مانع القطع والجواب بما
تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيه
قطعية المتن واحتج المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه ظني
من آخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب التوقف والجواب منع
التعارض بان في اعتباره جمعا بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال
للخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا ودفع ما قاله المحقق
هنا يعلم مما نذكره في محله من بحث الاخبار ان شاء الله **اصل**
في بناء العام على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر
فاما ان يعلم تاريخهما اولا والاول اما مقترنان او لا والثاني
اما ان يتقدم العام او الخاص فهذه اقسام اربعة **الاول** ان يعلم
الاقتران ويجب بناء العام على الخاص بالاتفاق
الثاني ان يتقدم العام فان كان ورد الخاص بعد حضور وقت
العمل بالعام كان ناسخا له وان كان قبله بني على جواز تاخير
بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا له كالاول وهو
الحق وغير المجوزين قائل بانه يكون ناسخا وهو من لا يشترط في
جواز النسخ حضور وقت العمل وبين لا دليل له ومنع المانعون

النسخ قبل حضور الوقت وسيأتي تحقيق ذلك **الثالث** ان يتقدم
الخاص والاقوى ان العام يبنى عليه ايضا وفاقا للمحقق
والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص
ح وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى
وصريح ابي المكارم بن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا
والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور
وقت العمل به ونسخه ان كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص
فانه انما يقتضي دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله
مجازا فيما عداه وهو هين بالنسبة الى ذينك المحذورين فكان
اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير تأخره
عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان
فليس التخصيص في اعيان العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص
فضعفه ظاهر لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى
المعروف لا مساغ لانكارها ومجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا
الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع
والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص كما مر تحقيق القول

بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا
تقتلوا المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا
عمرا الى ان يأتي على الافراد واحدا بعد واحد وهذا افضاء
لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا
تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته
والثاني ان التخصيص للآخر بيان له فكيف يكون متقدما عليه
والجواب عن الاول المنع من التساوي فان تعديد الجزئيات بورود
بالخصوصية يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف
ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص
يصار الى النسخ لما بينا من اولوية التخصيص بالنسبة اليه
النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون
من الرفع وعن الثاني بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام
ليكون بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده وتحقيقه انه متقدم
ذاتا ومتأخر وصفا كونه بيانا ولا ضير فيه اذا عرفت هذا
فاعلم ان المحقق عند نقله للقول بالنسخ هنا من الشيخ علله
بانه لا يجوز تاخير البيان وكانه يريد به عدم جواز اخذ العام

عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له او كان
قد يقدم عليه مما يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة
التقديم من تأخير البيان والجواب عن هذا التعليل اولا انا
لا نسلم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على تقدير سبق الخاص
لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيد رحمه الله للاحتجاج
على ما صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشترطان
المقارنة في التخصيص **القسم الرابع** ان يجهل التاريخ وعندنا
انه يعمل بالخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام
السابقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل
من ان الخاص ان تأخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام
كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وح فان كانا قطعيين
او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص
على العام لتردده بين ان يكون مخصصا وناسخا وان كان العام
قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا
وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا واما على الثاني فلا يجوز بل يكون
مردودا فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا

وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا
فكيف يقدم والحال هذه على العام نحو ابدان احتمال
النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال
التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل
يقتضي عدمه الى ان يدل على وجوده دليل والمشروط عدم عند
عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ لمعارضة احتمال التخصيص
لا يقال هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط
بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث
بجهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط
الذي هو التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمنا رجحان التخصيص على
النسخ وانه اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم
وايضا الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تاخر
الخاص عن وقت العمل فان التخصيص يمتنع ح لاستلزامه
تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا يقتضي
المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط
انما هو في العدول عنه لا اليه ومن البين انه مع جهل الحال

لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص ولئن سلمنا تساوي
الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا والخاص
ظنيا فليخص التوقف به اذ ما عداه من الصور خال عن
هذا الشوب فح فلا وجه لتخييل التوقف في تقديم الخاص
بقول مطلق لتردده بين ما ذكر من الامور بل ينبغي تعيين الصورة
من البين فيه ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل
هذا المعنى هو مقصود القائل وان قصرت العبارة
عن تاديته الا ان سوق كلامه يأباه هذا وينبغي ان يعلم
ان اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا
سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار
واحتمال النسخ انما هو متصور في النبوية منها وهو قليل
عندهم كما لا يخفى قال المرتضى رضي الله عنه عند ذكر احتمال
جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما او تاخره و
لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول ايات القرآن مضبوط
محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقديره في اخبار الاحاد
لانها هي التي يتعارض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار

الآحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه المسألة فان تكلم فيها
فعلى طريق الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا اذا
فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى ما يدل
عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه
من التوقف ههنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم الثاني
ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هنا ان الظاهر
للدوران الخاص ح بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا
ترجيح لاحدهما فيتوقف **المطلب الرابع** في المطلق والمقيد
والمجمل والمبين **اصل** المطلق هو ما دل على شايع في
جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر
مشترك والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على شايع في جنسه وقد
يطلق المقيد على معنى آخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة
مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات
لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة
بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع وقيد بالمؤمنة
فهو مطلق من وجه مقيد من آخر والاصطلاح الشايع في

المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه
اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم
هاشميا وجالس هاشميا عالما ولا يحمل احدهما على الآخر
ح بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان
لهما من جنس واحد بان يكونا امرين او نهيين ام لا بان يكون
احدهما امرا والآخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف
الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول لا
تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان
كان الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق
على الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم
هاشميا عالما فاما ان يتحد موجبهما او يختلف فان
اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام
ثلثة **الاول** ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت
فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق
على المقيد اجماعا نقله في النهاية ويكون المقيد بيانا
للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له

ان تاخر المقيد فههنا مقامان حمل المطلق على المقيد
وكونه بيانا لا نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه
جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل
بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه
مع غير ذلك المقيد وبهذا استدل القوم وهو جيد حيث
ينتفي احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب اعني كونه
افضل الافراد او بارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال
التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى
التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي
الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض
المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما من
المعارض وقد اشار الى بعض هذا الاشكال في النهاية
واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله على المقيد يقتضي يقين
البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه
فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذ بعضهم دليلا
على الحكم مستقلا مع الدليل الاخر من غير تعرض للاشكال وهو

كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان
المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد الماهية
فيصير عاما لانه على البدل ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا
واخراجا لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع
الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم
التخصيص فكما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم
وليس ناسخا فكذا المقيد المتاخر احتج الذاهب الى كونه ناسخا
مع التاخر بانه لو كان بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق
هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وهي هنا
منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب
ان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة
وهي ههنا المقيد فيجب حصول الدلالة والفهم بعده لا قبله
وما ذكره من انما يتم لو وجب حصولها قبل وليس الامر كذلك
وسيأتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب **الثاني** ان يتحد موجبهما
منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول في كفارة
الظهار لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق

كما في اشتر اللحم فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلاً الثالث
ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار
وتقييدها في كفارة القتل وعندنا انه لا يحمل على المقيد
وح لعدم المقتضي وذهب كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه
قياساً مع وجود شرائطه وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه
مطلقاً وكلاهما باطل لاسيما الاخير اصل المجمل هو ما لم
يتضح دلالته ويكون فعلاً ولفظاً مفرداً او مركباً اما
الفعل فحيث لا يقترن بما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ
المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما بالاصالة كالعين
والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول
اذ لولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول
فينتفي الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو
الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج
والولي وكما في مرجع الضمير حيث يتقدمه امران يصلح
لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرواً فضربته لتردده بين زيد
وعمرو وكالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء

ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان
مع الجهل بما اوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت لكم
بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فهنا
فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى رضي الله عنه وجماعة من
العامة الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضاً
والاكثرون على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من
لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة
فيه وظاهر انه خلاف الاستعمال فلا اجمال ويتبادر ايضاً من
لفظ القطع ابانة الشيء عما كان متصلاً به فهو ظاهر فيه فلا
اجمال احتج السيد بان اليد يقع على العضو بكماله وعلى
ابعاضه وان كان لها اسماء تخصها فيقولون غوصت
يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى
المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطي بانامله وكذلك
كتبت بيدي وانما كتب باصابعه قال وليس يجري قولنا
يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على

جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع اسناد على
ابعاضها كما يقع اسم يد على بعض من هذا العضو واحتج
معتبر القطع انها ايضا مع ذلك بان القطع يطلق على
الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده
فحصل الاجمال والجواب عن الاولى ان الاستعمال يوجد مع
الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مجازا في الكل الا ان
فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك
اية كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد و
الانسان غير معقول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق
وتوقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد في
الابعاض شائعا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال
بل لا بد من كونه ظاهرا في الكل بحيث لا يتبادر احدهما بخصوصه
الى الفهم والواقع خلافه وعن الاخير بمثله فانا قد بينا ان
القطع ظاهر في الابانة **الثانية** عد جماعة في المجمل نحو قوله
صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بطهور لا صلوة الا
بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح

الا بولي مما ينفى فيه الفعل ظاهرا مطلقا وقيل ان كان الفعل المنفي
شرعيا كما في الامثلة المذكورة او لغويا ذا حكم واحد فلا
اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم فهو مجمل والحق انه لا
اجمال مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه لو ثبت كونه حقيقة
شرعية في الصحيح من هذه الافعال كان معناه لا صلوة صحيحة
ولا صيام صحيحا ونفي المسمى ح ممكن باعتبار فوات الشرط او
الجزء وقد اخبر الشارع فيتعين للارادة فلا اجمال وان
لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر وقد مر فان ثبت له
حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة
والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد و
لا طاعة الا لله كان متعينا ايضا ولا اجمال ولو فرض
انتفاؤه ايضا فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان
ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان
اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال
لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول ليس منه
وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك يتعين هو

كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف في مثله
مختلف فيفهم نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا
بينهما ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف في الفهم
ان كان فانما هو باعتبار اختلاف فهم في انتفائه في الصحة
او في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه
عنده لانه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل الا انه ظاهر
عند كل في شيء ولو تنزلنا الى التسليم تردده بينهما فكونه على
السواء ممنوع بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا من اقربيته الى نفي
الذات فحجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن بفوات
شرطه او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك
اجمال وكذا مع اتحاد حكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه
وهو ظاهر واما اذا كان له حكمان الفضيلة والاجزاء
فليس احدهما اولى من الاخر فيحصل الاجمال والجواب ظاهر مما
قدمناه فلا نعيد **الثالثة** اكثر الناس على انه لا اجمال
في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول لنا ان من استقراء

كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم
الفعل المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب في المشروب
واللبس في الملبوس والوطي في الموطوءة فاذا قيل حرم عليكم
لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك سابقا الى
الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان تحريم العين
غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال كثيرة
ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها
فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته
على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع من
عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة
العرف على ارادة المقصود من مثله **اصل** المبين نقيض المجمل فهو
متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء عليم
او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل الى
ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الصحيح
ولبعض الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يعبا به فالقول من
الله سبحانه ومن الرسول صلى الله عليه واله وهو كثير كقوله

تعالى صفراء فاقع لونها الى آخر الايات فانه بيان لقوله سبحانه
ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين وكقوله صلى
الله عليه وآله فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار
الزكوة المأمور بايتائها والفعل من الرسول صلى الله عليه وآله
كصلوته فانها بيان لقوله تعالى واقيموا الصلوة وكحجه فانه
بيان لقوله ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا
تارة بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله صلوا كما
رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وثالثا بالدليل العقلي
كما لو ذكر مجملا ووقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا
له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان
والا لزم تأخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم
انه لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تأخير البيان عن
وقت الحاجة واما تأخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة
فاجازه قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصل المرتضى
رضي الله عنه فقال الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز
تأخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصله

اللغة في ان الظاهر محتمل للمجاز ايضا تأخير بيانه لانه في حكم المجمل
واذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز
تأخير بيانه وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة بعد نقله
الاقوال التي ذكرناها وغيرها قولا آخر هو جواز تأخير بيان
ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام
والمطلق والمنسوخ فيجوز تأخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان
يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد
وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر بينه وبين
قول السيد بعد امعان النظر فرق الا في جهة النسخ فان
السيد لم يتعرض له في اصل البحث وانما ذكر في اثناء احتجاجه
ان الاجماع من الكل واقع على انه تعالى يحسن منه تأخير بيان مدة
الفعل المأمور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب
وان كان مرادا بالخطاب والعجب بعد هذا من رجوع العلامة
رضي الله عنه عن قول السيد وموافقته لذلك القائل
على وجوب اقتران بيان المنسوخ به مع ما فيه من البعد والمخالفة
لما هو المعروف بينهم من اشتراط تأخر الناسخ حتى انه في مباحث

النسخ عند شرط امن غير توقف ولا اشكال وجعله كغيره وجها
للفرق بين التخصيص والنسخ واما ما يوهم ظاهر عبارة السيد من
تخصيصه المنع من جواز التاخير بالعام وعدم تعرضه للمراد من
الآيات اهو التفصيل او غيره بحيث يعطيان وجهين في الحاجة لغة
لذلك القول اذ عمم فيه المنع لكل ما له ظاهر اريد منه خلافه
واكتفى بالآيات الى آخرها فقد وقع بان كلام السيد في الاحتجاج
يقرب من الموافقة في كلا الوجهين وستراه وكان العلامة
رحمه الله لم يعط المحجة حق النظر ولم النبيين له الحال هنا
والذي يقوى في نفسي هو القول الاول لكن انا لا نتصور
ما نعا من التاخير سوى ما تخيله الخصم من قبح الخطاب معه
على ما لا نسمعه وستبين ضعفه ولا يمتنع عند العقل فرض
مصلحة في تحسين لاجلها كعزم المكلف وتوطين نفسه على
الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يلحقه طاعة يترتب
الثواب عليها وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المامور به
على عدم جواز تاخير بيان المجمل انه لو جاز الخطاب العربي بالزنجية
من غير ان يبين له الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد فيهما

والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم من
الزنجية شيئا اجمالا وفي الخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان
المراد احد معانيه لولا انه فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك
اذا بين له واما حجتهم على منع تاخير بيان غير المجمل ايضا فيعلم
من حجة المفصل وكذا الجواب احتج المرتضى رضي الله عنه على
جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان يعرض
فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها قال وليس لهم ان يقولوا ههنا
وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان ذلك
الدعوى منهم غير صحيحة لانا نعلم ضرورة انه من الملك ان يقول
بعض عماله فيقول قد وليتك البلد الفلاني وعولت
على كفايتك فاخرج اليه في غد او في وقت بعينه وانا اكتب
لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذر اسلمها اليك
عند توديعك او انفذها اليك عند استقرارك في عملك
وايضا فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تاخير
اقدار المكلف على الفعل ولا خلاف في انه لا يجب ان يكون في
حال الخطاب قادرا ولا على سائر وجوه التمكن فكذلك العلم

بصفة الفعل هذا ملخص كلامه في المخلج للشق الاول من
مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج على الثاني اعني
منع تأخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلاثة الاول ان العام
لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة
وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال الخطاب انه يتجوز باللفظ ولا
اشكال في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خاطب بما يريد به غير ما وضع
له من غير دلالة تدل والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول
الحكيم منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد او قتل
زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة ان
يسمى قتلا مجازا او لا ان يقول رايت حمارا وهو يريد رجلا
بليدا من غير دلالة تدل على ذلك ولهذا المعنى بانت الحقيقة
من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من
دليل وليس تأخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب
بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع له الا
ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة قد اراد به قدرا
مخصوصا فلم يرد الا ما اللفظ بحقيقته موضوع له وكذلك

اذا قال له صدقي شيء فاما اذا استعمل اللفظ الموضوع في اللغة
للاجمال فيما وضع له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم
وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم
يدل عليه دليل الثاني ان جواز التأخير يقتضي ان يكون المخاطب
قد دل على الشيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده
يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا لم يخل من ان يكون
دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا بما لا دلالة فيه او
يكون قد دل به على العموم فقد دل على خلاف مراده لان
الخصوص وكيف يدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقبح
كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا لحصول زمان الحاجة
ليس بمؤثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فانما
يدل لشيء يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة على
ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي تضمن تكليفا
فاما ما لا يتعلق بالتكليف من ضروب الكلام فيجب ان يجوز تأخير
بيان المجاز فيه عن وقت الحاجة الى غيره من مستقبل الاوقات
وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث

ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه
ان يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة
شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط
ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب
ان يعتقد خصوصه الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان
اعتقاده للعموم مشروط وكذلك اعتقاده للخصوص وليس بعد
هذا الا ان يقال يعتقد انه على احد الامرين اما العموم
او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد
العموم او يدل على الخصوص فيحمل عليه وهذا هو نص قول
اصحاب الوقف في العموم فقد صار اليه من ذهب الى ان لفظ
العموم مستغرق بظاهره على افصح الوجوه هذا جملة ما احتج
به على هذه الدعوى مبالغا في تقريبه نقلناه بعين الفاظه
غالبا حفظا لما اسس من زيادة التقريب والجواب اما عن
الاول فالنقض بالنسخ اولا وتقريبه ان من شرط المنسوخ كما
اعترف به ان لا يكون موقتا بغاية تقتضي ارتفاعه حتى انه
عد من الموقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج

في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على هذا الفعل الى
ان انسخه عنكم ونحو ذلك فلا بد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في
الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه نعلم ان المراد خلاف
ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي لحقيقة في غير ذلك الحقيقة
من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ومن هنا التجأ بعض
اصحاب هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضا كما حكينا عن العلامة
فاوجب اقتران بيانه الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور
لكن السيد رحمه الله ادعى الاجماع على خلافه وهذه المقالة كما
مرت اليه الاشارة وجعله وجها للرد على من منع من تأخير بيان
المجمل فقال قد اجمعنا على ان الله تعالى يحسن منه تأخير بيان مدة
الفعل المأمور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب
وان كان مراد الخطاب لا يتم اذا قال صلوا وان اراد بذلك غاية معينة
فلا انتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب وهو من
فوائده ومراد المخاطب به وهذا هو نص مذهب القائلين بجواز تأخير
بيان المجمل ولم يجز ذلك عند احد يجري خطاب العربية بالجنبية فان
قالوا اليس يجب ان يبين في حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا

هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه في نفيكم تأخير البيان
لانكم توجبون البيان لئلا يرجع الخطاب الامر الى
ازاحة علة المكلف في الفعل فان كنتم انما تمنعون لامر يرجع الى
العلة والتمكين من الفعل فانتم تجوزون ان يكون المكلف في
حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالآلات وذلك ابلغ في رفع
التمكين من فقد العلم بصفة الفعل وان كان منعكم لامر
يرجع الى خصوص الخطاب والى ان المخاطب لا بد ان يكون طريق
الى العلم بجميع فوائده فهذا ينتقض بمنع الفعل وفنائه
لانها من جملة المراد وقد اجزتم تأخير بيانها وقلتم تنظيره
من يجوز تأخير بيان المجمل انه يذهب الا انه يستفيد بالخطاب
المجمل بعض فوائده دون بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع الى
ازاحة العلة ينقض منكم هذا الاعتبار كله هذه عبارته
وانما نقلناها بطولها لتضمنها لتحقيق المقام لرد ما عليه
يعتمد عليه كلامه ههنا ونقض اشد الادلة الذي يعتمد
دليل خصمه غير محتاجين الا تنبيه التقرير فانه مواضع
على نزاعها لا يكاد يخفى على المتأمل طرق تغييرها وهو

بحيث ينتظم مع محل النزاع واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا
ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينة
وان ذلك هو الفارق بين الحقيقة والمجاز فمنع تأخير القرينة
عن وقت الحاجة فاما تأخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة
فلم ينقل على المنع منه مطلقا من جهة الوضع دليل وما يتخيل
من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان
الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه
فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التأخير
مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام
الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة
وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا يدلك على هذا
انه لا نزاع في جواز تأخير القرينة عن وقت التلفظ
بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام من كونه واحدا عرفا ومنه
تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء ونحوه
اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل
كاملة تخفيفه ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه

الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذي نظن في موضع
النزاع اعنى الاغراء بالجهل انا نا علماء الامة قد حكموا بجواز
اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم
السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في
ذلك خلافا من احد وجوز اكثر المحققين كالسيد
والمحقق والعلامة وغيرهم من محققي العامة اسماع
العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع
المخصص مع ان ما ذكر من التوجيه للمنع هنا لو تم
لاقتضى المنع هناك ايضا لان السامع للعام مجردا
من القرينة ح يحمله على الحقيقة كما ظن وليس مرادة
فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة
الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز
وبعد فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها فيحكم
بمقتضيها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل
على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك توجد
القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما يقتضيه

من السيد رحمه الله انه تكلم على المانعين من تأخير بيان
المجمل بمثل هذا ولم تنتبه لورود نظيره عليه حيث قال
ومن قوي ما يلزمونه ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب
بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب
بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذي يجب ان
يعتقده هذا المخاطب الى ان يعرفه من الاصول المراد
فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد في
الجملة انه متمثل ما بين له قلنا اي فرق بين هذا
القول وبين قول من جوز تأخير البيان فاذا قالوا
الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول بيان
فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد وليس كذلك
اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان
البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها
ليعلم المراد وهو في هذا الزمان قصيرا كان او طويلا
مكلف بالفعل ومأمور باعتقاد وجوبه والعزم
على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما

يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الكلام
الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد
وهذا قول من جوز تاخير البيان ولا فرق في
هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان
قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن
فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان النظر الذي لا
يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك اذا
كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه تعالى
قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج
الى زمان الرجوع الى تامل الاصول هذا كلامه
وليت شعري كيف غفل عن ورود مثل
ذلك عليه بان يقال هذا الزمان اي من وقت
الخطاب الى وقت الحاجة مستثنى من البين فلا يحتاج
الى ورود مثل هذا النظر عليه فلا يقال ان
زمان الخطاب هو زمان الحاجة وهو موقوف عليه فلا
يصار اليه دليل على مذهب من جوز تاخير البيان الخ

فيقال له اذا جوزت اسماع العام المخصوص من دون
اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا في الاصول
والمخاطب به مكلفا بالرجوع اليها فما الذي يجب
بفهمه المخاطب المكلف من العام قبل ان يعثر
على المخصص في الاصول فان قلت يتوقف عن اعتقاد
احد الامرين بعينه ويعتقد انه يتناول العموم ان لم يظهر
له المخصص قلنا ما الفرق بين ما ذكرتم وبين ما قلناه من
جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة
وتمكنه من الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين
في موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن
هذا الزمان موقوف على ما يتوقف عليه القرينة لحاصل
العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان
هو مخاطب بلفظ لحقيقته لم يردها المخاطب به من غير
دلالة على انه متجوز وهو الذي نفيت الاشكال عنه
فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين وانما
يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثله

في موضع النزاع ويبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة
العرف على قبح تأخير القرينة عن حال الخطاب مطلقا
مستشهدا بما ذكر من الوجوه الثلثة فانه يقال
عليه لا نسلم دلالة العرف على القبح في الكل نعم هي في غير
محل النزاع موجودة ومجرد الاشتراك في مفهوم التجوز
لا يقتضي التسوية في جميع الاحكام واما الوجوه التي
استشهد بها فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة في الا
وهي الانزجار عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب فلا
بد من اقتران البيان به وايضا فحقيقة التهديد عرفا
انما تحصل مع مقارنة قرينة للفظ فالقبح الآتي من
تأخير القرينة ح انما هو باعتبار عدم تحقق مسوق
المطلوب حصوله لا لمجرد كونه تأخيرا والوجه الثاني ان فرض
وقت الحاجة فيه متأخرا منعنا قبح التأخير
وان فرضه مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجدي والوجه
الثالث ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل
الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور هو منها

التأخير اليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب وقضاء الفخر
بذلك فيها ظاهر ايضا مع ان تجريدها عن القرينة المبينة
للمراد هيهنا حال العدول عن موضوعها ضيرها كذبا على
ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج وقبحه معلوم
ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نم ان
بالتأخير يكون قد دل على الشيء بخلاف ما هو به قوله لا
لفظ العموم مع تجرده الخ قلنا نم ولكن لا يبين بانه محل التجرد
فان جعلتموه وقت الخطاب فمسلم لانه المدعى وان كان ما
بين وقت الخطاب فمم ولا ينفعكم قوله فاذا
مطلقا لا يخ من ان يكون دل على الخصوص الخ قلنا هو
فقط على الخصوص بل مع القرينة التي ينضمها على ذلك
لا يستقل واحد منها بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم
صلاحيته للدلالة لمجردا مثلهما مع انضمام القرينة و
لا ينتفي المجاز راسا اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له
بمجرده على المعنى المجازي قوله حضور زمان الحاجة ليس
في دلالة اللفظ الخ قلنا اما المانع من تأثير بمعنى انه ينقطع

احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت
القرينة والا فعلى المجاز واى بعد في هذا التأخير وانتم تقولون
بمثله في زمن الخطاب لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم
مشغولا بكلامه الواحد فما لم ينقطع لا يتجه للسامع الحكم
بارادة شيء من اللفظ وعند انتهائه يتبين الحال لانه ان نصب القرينة
فالمجاز والا بعدها فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم
انما يستقر بعد مضى زمان واختلافه بالطول والقصر لا يجوز
انكار اصل التأخير وبهذا يتضح فساد قوله وذلك قائم
قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعد ما علمت من جواز
التجوز قبله وعدمه بعده كما يقوله هو في وقت الخطاب
فيجيء الاحتمال المنافي لقيام الدلالة قبل وينتفي فيحصل الدلالة
من بعد فقوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي
يتضمن تكليفا الخ قلنا ونحن لا نجيز التأخير الا فيما يتضمن
التكليف عن الاستثناء لانه الذي يعقل فيه وقت الحاجة
واما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بيان المجاز فيها
بها كما بيناه واما جواب الثالث فواضح لا يكاد يحتاج

الى البيان لان فرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في العام
اذ غايته ان يصير مجملا في المعنيين وهو غير ضائر ولا فيه
خروج عن القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى
القول بالوقف لا وجه له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة
بمنزلة التوقف الى كمال الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا
يعد وقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص عندنا
يحتاج الى القرينة فبدونها يكون للعموم واهل الوقف يقولون
بان المحتاج الى القرينة هو العموم فان الخصوص متيقن المراد
على كل حال

المطلب الخامس في الاجماع اصل

الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم ومنه قوله تعالى
فاجمعوا امركم اى اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل في
الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله
من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية
والحق امكانه ووقوعه والعلم به وحجيته وللناس خلاف في
المواضع الثلثة فزعم قوم انه مح واحال الاخرون العلم
مع تجويز وقوعه ونفى ثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع

والعلم والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحجيته ركيكة واهية
فبالاعراض عنها احدر وبالاضراب عن حكايتها والجواب عنها
اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية
من اهل الخلاف في مدركها فانهم لفقوا لذلك وجوها من
العقل والنقل لا يجدي طائلا ومن شاء ان يقف عليها
فليطلبها من مظانها اذ ليس في التعرض لنقلها كثير فائدة
ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق
مستقصى في كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو
من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فمتى
اجمعت الامة على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها
والخطأ مأمون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجيته
في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار كشفه عن الحجة التي هي قول
المعصوم والى هذا اشار المحقق رحمه الله حيث قال العلامة
وحده الحجية على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام
لا ان الاجماع حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك
ان فائدة الاجماع تنعدم عندنا اذا علم الامام بعينه نعم يتصور

وجوده حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين ولا
بد في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع
علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال
ان المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين
من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم
نعرف في الاصل والنسب كما حقق في المختصر واما الاجماع
فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا
عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة
لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذا بمن يتحكم فيدعي
الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول
الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة انتهى
وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جميع من الاصحاب عن
هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم
به للمسائل الفقهية كما حكاه رحمه الله حتى جعلوه عبارة
عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى
عليه الاصطلاح من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به

وما اعتذر به عنهم الشهيد رحمه الله في الذكرى من تسميتهم
المشهور إجماعاً أو بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف
أو بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع
وإن بعد أو إرادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه
في كتبهم منسوباً إلى الأئمة عليهم السلام لا يخفى عليك ما فيه
فإن تسمية الشهرة إجماعاً لا تدفع المناقضة التي ذكرناها
وهي العدول عن المعنى المصطلح المتقرر في الأصول من غير
إقامة قرينة على ذلك سيّما مع ما فيه من الضعف لانتفاء
الدليل على حجية مثله كما سنذكره وأما عدم الظفر بالمخالف
عند دعوى الاجماع فأوضح حالاً في الفساد من أن يبين
وقريب منه تأويل الخلاف فإنا نراه في مواضع لا يكاد
تناله يد التأويل وبالجملة فالاعتراف بالخطأ في كثير
من المواضع أخف من ارتكاب الاعتذار ولعل [illegible]
والله أعلم إذا عرفت هذا فههنا فوائد الأولى
الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا
هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل إذ لا سبيل إلى العلم

بقول الإمام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين
ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستوراً بين أقوالهم وهذا
مما يقطع بانتفائه فكل إجماع يدعى في كلام الأصحاب مما يقرب
من عصر الشيخ إلى زماننا هذا وليس مستنداً إلى نقل متواتر
أو آحاد حيث تعتبر أو مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد
من أن يراد به ما ذكره الشهيد رحمه الله من الشهرة وأما
الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الأئمة
وإمكان العلم بأقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق
التتبع وإلى مثل هذا نظر بعض علماء أهل الخلاف حيث قال في
الإنصاف أنه لا طريق إلى معرفة حصول الاجماع إلا في زمن الصحابة
حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم على التفصيل
واعترضه العلامة رحمه الله بأنا نجزم بالمسائل المجمع عليها
جزماً قطعياً ونعلم اتفاق الأمة عليها علماً وجدانياً
حصل بالتسامع وتظافر الأخبار عليه وأنت بعد الاطلاع على
ما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل
لأن ظاهر كلامه أن الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير

النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصول
العلم به من طريق النقل كما يصرح به قوله آخرا علما قويا ثابتا
حصل بالتسامع وتظافر الاخبار **الثانية** قال الشهيد رحمه الله
في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس
اجماعا قطعيا وخصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول
الامام ح ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقي موافقون
ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم
الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية
او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على
الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل
وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن من
معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء
بمأمون على الظنون **الثالثة** حكى فيها ايضا عن بعض الاصحاب
الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقرب ان كان مراده الحاقه
في الحجية لا في كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله في
الفتوى التي لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة

سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى
ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة التي تحصل معها
قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ رحمه الله لا الواقعة
بعده واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن
الشيخ كما نبه عليه والدي رحمه الله في كتاب الرعاية
الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر
الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى
تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما
جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها
الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا
ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته
قال الوالد قدس الله نفسه وممن اطلع على هذا الذي
بينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق
سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس
وجماعة قال السيد رحمه الله في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة
اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس قدس الله روحه

لثمرة ظ

ان الحجة حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم
حاك قولا كتبه عقيب ذلك والآن يظهر لي ان الذي فقد ظهر
به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين
اصل اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما
فهل يجوز احداث ثالث يخالف بين اهل الخلاف ومثلوا
له بامثلة منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيباً فقيل
الوطي يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت
قيمتها بكراً وثيباً فالقول بردها مجاناً قول ثالث ومنها
فسخ النكاح بالعيوب المخصوصة قيل يفسخ بها كلها وقيل لا
يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ بالبعض دون
البعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بانه ان كان
الثالث يرفع شيئاً متفقاً عليه فمم والا فلا فالاول
كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجاناً والثاني
كمسئلة فسخ النكاح لبعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة
مذهباً وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه في صورة
المنع اذا رفع مجمعاً عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز

وفي صورة الجواز لم يخالف اجماعاً ولا مانع سواه فيجا
والمختار على اصولنا المنع مطلقاً لان الامام في احدى
الطائفتين فرضاً قطعاً فالحق مع واحدة منهما
والاخرى على خلافه واذا كانت الثالثة تسير هذه الصفة فا
كذلك طريق ولي وهكذا القول فيما زاد اصل
اذا لم تفصل الامة بين مسئلتين فان نصت على المنع من الفصل
فلا اشكال وان عدم النص فان كان بين المسئلتين علقة
بحيث يلزم من العمل باحديهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في
زوج وابوين وامرأة وابوين فان قال للام ثلث اصل
التركة في الموضعين ومن قال ثلث الباقي في
الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل بينهما والذي
يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين
قطعاً ولازم ذلك وجوب متابعته في الجمع وهذا كله
واضح اصل اذا اختلفت الامامية على قولين فان
كانت احدى الطائفتين معلومة النسب ولم يكن
الامام احدهم كان الحق في الطائفة الاخرى فان لم يكن

وان لم يكن بينهما علقة قال قوم يجوز الفصل

معلومية الكذب فان كان مع احدى الطائفتين دليل
يوجب العلم وجب العمل على قولها لان الامام منها قطعا
وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن
الشيخ التخيير في العمل بايهما شئنا وعزي الى بعض الاصحاب
القول باطراح القولين والتماس دليل من غيرهما ونقل
عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول
الامام قال ومثل هذا يبطل ما ذكره لان الامامية اذا
اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع
العمل بالقول الآخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظر المعصوم
قلت كلام المحقق هنا جيد والذي يسهل الخطب
علمنا بعدم وقوع مثله كما تقدمت الاشارة اليه فائدة
قال المحقق رحمه الله اذا اختلفت الامامية على قولين فهل
يجوز اتفاقها بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ رحمه الله
ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل
على ان القول الآخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون ولقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق

فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف
وكلام المحقق هنا كالسابق في غاية الحسن والوضوح اصل
اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة فصار
اليه قوم وانكره آخرون والاقرب الاول لنا ان دليل حجية
خبر الواحد كما ستعرفه متناول له بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره
احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر
الواحد والجواب منع كلية الثانية فان السنة اعني كلام
الرسول صلى الله عليه وآله اصل من اصول الدين ايضا
وقد قبل فيها خبر الواحد فائدتان الاولى لا بد لحاكي الاجماع
من ان يكون علمه باحدى الطرق المفيدة للعلم واقلها
الخبر المحفوف بالقرائن فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله اليه
من قبيل الآحاد ليكون حجة وجب البيان حذرا من التدليس
لان ظاهر الحكاية الاستناد الى العلم والفرض استنادها
الى الرواية فترك البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع حينئذ
حين النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله ما يشترط هناك وتجري
عند التحقيق الاحكام الثابتة له حتى حكم التعادل والترجيح

ما يأتي بيانه في موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام خلافه وذلك
فانه ناش عن قلة تامل وح فقد يقع التعارض بين اجماعين
منقولين وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح
بتقدير ان يكون هناك شيء منها والحكم بالتعادل ورد بما
يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من جهة
احتياج الخبر الآن الى تعدد الوسائط في النقل وانتفاء مثله
في الاجماع وسيأتي ان قلة الوسائط من جملة وجوه الترجيح
ويندفع بان هذا الوجه وان اقتضى ترجيح الخبر الا انه معارض
في الغالب بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتقدمين لنقله
بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في الترجيح الى وجه من وجوهها
مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في الجانب الآخر كما ستعرفه

الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع في المشهور
من غير قرينة في كلامهم على تعيين المراد فهذا شانه لا يعتد
بما يدعيه من الاجماع الا ان يبين ان المراد به معنى المصطلح وما
اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة
للاجماع في الحجية كما نقول لذلك فلا يجري عليه حكم في المقدم

كذا في اكثر النسخ وكان المراد والمقصد المنقول بعنوان الموجبة الخبر وفي بعض النسخ ترجيح الاجماع على الخبر وعليها يرد عليها

وذلك ظاهر **المطلب السادس في الاخبار اصل** ينقسم الخبر
الى متواتر وآحاد فالمتواتر وهو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم
بصدقه ولا ريب في امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من
خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت ومكابرة
لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية
كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك
الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا منها انه يجوز
الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي
كذب واحد كذب الآخر قطعا ولان المجموع مركب من
الآحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب
الجميع ومع وجوده لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق
اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى او عيسى عليهما السلام
انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة نبينا عليه الصلوة والسلام
فيكون باطلا ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام
واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم به يؤدي الى
تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه

وذلك مح ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل
منه كما مثلنا به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا
اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر مثلا وقولنا الواحد
نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة
ومنها ان الضروري يلزم الوفاق فيه وهو منتف لمخالفة العقلا وكل
هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك في
الضروري فهي كشبه السوفسطائية لا تستحق الجواب واما تفصيلا
فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد
جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر ما لفه من الاشخاص وهو
يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وعن الثاني
ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم
يحصل العلم وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين
الاجتماع على الاكل وجود الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد و بالجملة
فوجود العادة هنا وعدمها هناك ظاهر وعن الرابع ان تواتر
النقيضين محال عادة وعن الخامس ان الفرق الذي نجده بين
العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضروري وقد

يختلف الكوفان بالبرهة وعدمها الكثرة استيناس العقل
باحدهما دون الاخر وعن السادس ان الضروري لا يلزم
الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة اذا
عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع
شرائط بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين فالاول
ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا ممتنع معه في
العادة تواطؤهم على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى الحس
فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء
الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في
الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر والثاني
امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا
لاستحالة تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع قد سبق
بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط
ذكره السيد المرتضى رضي الله عنه وهو جيد وحكاه عنه جماعة
من الجمهور ساكتين عليه قال السيد رضي الله عنه اذا كان
هذا العلم يعني الحاصل من التواتر مستندا الى العادة

ولكن يوجب عن سبب جاز في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما
يعلم الله تعالى من المصلحة ولما انجرّ الى هذا الشرط فلا بد
يقال لنا اي فرق بين خبر البلد والاخبار الواردة بمعجزات النبي
صلى الله عليه وآله سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق
القمر وتسبيح الحصا وما اشبه ذلك واي فرق ايضاً بين خبر
البلد وخبر النص الجلي على امير المؤمنين عليه السلام الذي تفرد
الامامية بنقله والجواب الآخر ثم ان يكون العلم بذلك كان ضرورياً
كما نعلم في اخبار البلدان وقد اشترط بعض الناس ههنا
شروطاً اخر ظاهرة الفساد فنبهنا بالاعراض عنها احدو واحرى
فائدة قد يتكثر الاخبار في الوقايع ويختلف لكن يشتمل كل
واحد منهما على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام
العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر معنى وذلك
كوقايع امير المؤمنين عليه السلام في حروبه من قتله في غزاة بدر
كذا وفعله في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام
على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لا يبلغ شيء
من تلك الجزئيات درجة القطع **اصل** وخبر الواحد هو

ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلوا وليس شأنه
افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القرائن اليه وقد زعم
قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن والاصح الاول
لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم
اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على
حال منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذلك الملك
واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم موت الولد
نجد ذلك من انفسنا وجداناً ضرورياً لا يتطرق اليه الشك
وهكذا الحال لنا في كل ما يوجد من الاخبار التي تحتف بمثل تلك
القرائن بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يتخالج
في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف بوجوه
احدها انه لو حصل العلم به لكان عادياً اذ لا علية ولا ترتب
الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب آخر ولو كان
عادياً لاطرد وانتفاء اللازم بيّن الثاني انه لو افاد العلم لادّى
الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار بذلك لو نقض بالامرين
المتناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين

وإفتائهم في الوقائع وإلا لكان العلم جهلاً فيلزم اجتماع النقيضين
الثالث أنه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة مخالفه
بالاجتهاد وهو خلاف الإجماع والجواب أما عن الأول فبالمنع من
انتفاء اللازم والتزام الاطراد في مثله فإنه أوضح من أن يعلم
وأما عن الثاني فبأنه إذا حصل في قضية امتنع أن يحصل مثله
في نقيضها عادة وأما عن الثالث فبالتزام التخطئة ولو
وقع الخبر مخالفه بالاجتهاد إلا أنه لم يقع في الشرعيات ومن
المدعي على خلاف ذلك فعليه البيان أصل وما عري من
خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلاً
ولا نعرف في ذلك مخالفاً من الأصحاب سوى ما حكاه المحقق
رحمه الله عن ابن قبة ويعزى إلى جماعة من أهل الخلاف و
كان لخلوه بالأعراض عن التحقيق وهل هو واقع أو لا خلاف بين
فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابن المكارم
زهرة وابن البراج وابن إدريس إلى الثاني وصار جمهور المتأخرين
إلى الأول وهو الأقرب ولنا وجوه من الأدلة الأول قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين

ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون
دلت هذه الآية على وجوب الحذر على القوم عند إنذار
الطوائف لهم ومع تحقق الإنذار كل واحد من الطوائف
من القوم حيث أسند الإنذار إلى ضمير الجمع العائد على
الطوائف وعلقه باسم الجمع على القوم ففي كليهما أريد المجموع ومن
البين تحقق معنى المقابلة مع التوزيع بحيث يخص كل بعض
القوم بعض من الطوائف قل أو كثر ولو كان بلوغ التواتر
لقيل ولينذروا كل واحد من قومهم أو ولينذر البعض الذي
يحصل به التواتر كل واحد من القوم وما يؤدي هذا المعنى
فوجوب الحذر عليهم بالإنذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل
على وجوب العمل بخبر الواحد فإن قيل من أين علم وجوب الحذر
الآية ما يدل عليه فإن امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقي
باعتبار استحالته على الله تعالى يوجب المصير إلى أقرب المجازات إليه وهو
مطلق الطلب لا الإيجاب قلت قد بينا فيما سبق أن المعنى المجوز
الحذر راجح ندباً لأنه إن حصل المقتضي له وجب وإلا لم يحسن فطلبه
دليل على حسنه والحسن وجود المقتضي وحيث يوجد يجب فالطلب

له لا ينفع الا على وجه المجاز على ان ادعاء كون مطلق الطلب في الحقيقة
لا المجاز في موضع النظر فان قيل وجوب الحذر مستفاد من الانذار لا
بمجرده دليل على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف
وظاهر ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري
قال ولا يكون الا في التخويف وقريب منه كلام صاحب
القاموس والعرف يوافقه ايضا ولا ريب ان تضمن الحكم
الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما لا ينفك
عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب تاركه والحرام يستحق
فاعله واذا اقتضت الاية دلالة على قبول خبر الواحد فيهما
فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء
مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا بالحمل على الخطاب
فان قيل ذكر التفقه في الاية يدل على ان المراد بالانذار
الفتوى وقبول الواحد فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف
على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين للتفقه
في زمن الرسول صلى الله عليه وآله على الوجه الذي يجب الحمل
عليه وانى لكم باثباته ومعناه اللغوي مطلق التفهم

الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت
حصوله في ذلك العصر الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت
على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم
الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان
يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء
حالا من الفاسق وفساده بين وما يقال من ان دلالة
المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول
بحجيته فيكون من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها
الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة عليهم السلام
واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على رواية اخبار الاحاد
وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود
والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من
تلك الاعصار في زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار
لذلك او مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة عليهم السلام
حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام

قال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم
لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية عن
الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا
على خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت
لهم وقد حكى المحقق رحمه الله عن الشيخ سلوك هذا الطريق
في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام مقتصرا عليه
فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم
اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في
اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه منهم الدعوى
في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى
زمن الائمة عليهم السلام فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز
لانكروه وتبرؤوا من العامل به وممن وافقنا
من اهل الخلاف فاحتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا
ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم
من الاستدلال بالخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي
لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع

بينهم

بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي
باتفاقهم كالصريح الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية
التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلام
في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا تفيد
غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع
على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة
البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا
تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن
قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة
تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى
الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الآحاد يحصل بها من الظن
ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال
لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد
او دعوى ظن اقوى من الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد
او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة
منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فيختص باتفاقهما ومثلها

الفتوى والإقرار فهي كما أشار إليه المرتضى رضي الله عنه في معنى
الأسباب أو الشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة
إلى الأحكام المتعلقة بهما بخلاف محل النزاع فإن المفروض فيه
كون التكليف منوطا بايقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب
معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي
قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف
عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل
الشهادة لا يعدل عنه إلى غيره إلا بدليل لأنا نقول أحكام الكتاب
كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر أنه مخصوص بالموجودين
في زمن الخطاب وأن ثبوت حكمه في حق من تأخر إنما هو بالإجماع
وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ فمن الجائز
أن يكون اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على إرادة خلافها
وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالإجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد
في تعريفنا لسائرها على الأمارات المفيدة للظن القوي وخبر
الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم
ويستوي ح الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره

بالنظر إلى إناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب
متوجها إلينا ولظهور اختصاص الإجماع والضرورة الدالين
على المشاركة في التكاليف المستفادة من ظاهر الكتاب بغير صورة
وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن الراجح بأن
التكليف بخلافه وفي ذلك الظن الظاهر ومثله يقال في أصالة
البراءة لمن التفت إليها نحو ما ذكر أخيرا في ظاهر الكتاب احتج المخالف
الآخر عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فإنه نهي عن اتباع
الظن وقوله تعالى وإن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا
يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الآيات الدالة على ذم
الظن والنهي والذم دليل الحرمة وهي تنافي الوجوب ومنها
أن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن وما ذكره السيد المرتضى رضي الله
عنه في جواب المسائل التبانيات من أن أصحابنا لا يعملون
بخبر الواحد وأن ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لأنا
نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك أن علماء
الشيعة الإمامية يذهبون إلى أن أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها
في الشريعة ولا التعويل عليها وأنها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤوا

الطوامير وسطروا الاساطير على ذلك والنقض على مخالفيهم
فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل
من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الاحاد ويجري
ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس
في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها في البحث عن
العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان
العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق
بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار
شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم
الذي يعلمه منهم كل مخالطهم وتكلم في الذريعة
على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع
ذلك ونقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتأمرون
الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك
النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة
الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من التقية
والخوف وما اشبههما والجواب عن الاحتجاج بالايات ان ظاهرها

يختص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت على ان
الايات التي ذم ظاهرها بحسب السوق في الاختصاص باتباع الظن
في اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه
وآية النهي محتملة لذلك ايضا ولغيره فتمانيا في عمومها اصلا
للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر في
خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا مع ما علم في الرابع
من الحجة لما صرنا اليه واي اجماع او ضرورة تقتضي تشاركنا
في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم به عنا
دونهم وسنا واضح لمن تدبر واما ما ذكره المرتضى فجوابه اولا
ان العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا
غير حاصل لنا الان قطعا واعتماده في الحكم بذلك على نقله
نقض لغرضه اذ لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه خبر واحد وثانيا
ان التكليف بالمحال ليس بجائز عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي
بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد مستحيل عادة
وامكانه في عصره وما قبله من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلام
لا يجدي بالنسبة الى زمان عدم الامكان ولعل الوجه في

مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل لتمكنهم في تلك الاوقات
من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين عليهم السلام فلم يحتاجوا
الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم
ولم يؤثروه على العلم وقد اورد السيد على نفسه في بعض كلامه
سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل باخبار الآحاد
فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم
الفقه نعلم بالضرورة مذاهب ائمتنا عليهم السلام فيه بالاخبار المتواترة
وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية
وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله
انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين
العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين
ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية
امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل العلم
غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا اشكال فيه
ولا نزاع وقد ذكر في غير موضع من كلامه ايضا فتنوي [illegible]
وغيرها من الادلة المفيدة للظن في الاصول الفقهية لاثبات الاحكام

الشرعية في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فتوقف
العمل بما لا يفيده على قيام الدليل القطعي عليه وحاجتنا
الآن الى العمل مشقة البحث عن قيام الحجة على العمل بالخبر
وعلم مع ان السيد قد اعترف في جواب المسائل التبانيات
بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها
اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق
رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها
مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد وبقي
الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما
حكيناه عن العلامة في النهاية فانه عجيب ويمكن ان يقال
ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين
منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مر حكاية
عن ابن قبة وهو من جلتهم القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل
العلامة على ما ظهر له من حال الشيخ وامثاله من علمائنا
المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم
واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على

موافقة المرتضى والانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له
ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء
المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن
العاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم
انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه وقد
تفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه بعد ان ذكر
عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا
من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال ذهب شيخنا
ابو جعفر رحمه الله الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن
لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق تبين انه لا يعمل بالخبر
مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلم ودونها
الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين
لي في كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار
حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر
نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ
في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من انا وجدنا الاصحاب

وحديثهم الى اخر ما ذكرناه هناك وزاد في تقريبه ما لا حاجة
لنا الى ذكره وما فهمه المحقق رحمه الله من كلام الشيخ هو
الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه واما
اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز ان يكون
طلبا لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر
لما مر في الوجه الثالث من حجة القول الاول وكذا اعتبارهم
بالرواية فانه محتمل لان يكون رجاء للتواتر او حرصا
عليه وعلى هذا يحمل ردهم لاخبار اصول الدين فان
التعويل على الاحاد فيها غير معقول وقد طعن بذلك المرتضى
على بعضهم حيث ظن منهم الاعتماد عليها ولا وجه له بعد
ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف الوجه المذكور من
الحجة لما صرنا اليه فان في بقية الوجوه لا سيما الاخير كفاية
ان شاء الله تعالى وللعمل بخبر الواحد شرائط كلها
يتعلق بالراوي التكليف فلا يقبل رواية المجنون والصبي
وان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز ظاهر ونقل
الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب

مخالف وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى
بعض منهم القبول قياسا على جواز الاقتداء به وهو
بمكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا وتسليما
لكن الفارق موجود كما يعلم من قواعدهم في الفقه ولمنع
اصل القياس ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق
يقتضي عدم قبوله بطريق اولى لان للفاسق باعتبار
التكليف خشية من الله ربما منعته عن الكذب والصبي
باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب
ولا يلحق به العقاب لا مانع له من الاقدام عليه سيما
اذا سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ
لما سمعه قبله فمقبولة حيث يجتمع غيره من الشرائط
لوجود المقتضي وهو اخبار العدل الضابط وعدم
صلاحية ما يفقد مانعا للمانعية **الاسلام** ولابد منه
عندنا في اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وهو
شامل للكافر وغيره ولئن قيل باختصاصه في العرف
المتأخر بالمسلم لدل بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر

الكافر

متهما

الكافر كما هو ظاهر **الايمان** واشتراطه هو المشهور
بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم فاسق وحكى
المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم
بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة عملت
بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان
بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون واجاب
المحقق رحمه الله بانا لم نعلم الى الآن ان الطائفة عملت
باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب
اكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي المذهب
وحكى والدي قدس سره في فوائده على الخلاصة عن فخر
المحققين انه قال سألت والدي عن ابان بن عثمان فقال
الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم
فاسق الاية ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك
الى ما رواه الكشي من ان ابان كان من الناووسية
هذا والاعتماد عندي على المشهور **الشرط**
العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها عن فعل الكبائر والاصرار

على الصغائر ومنافاة المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور
بين الاصحاب ايضا وظاهر جماعة من متاخريهم الميل الى العمل
بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ
انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية
وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار
جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى
ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت
فيها باخبار خاصة ولم نجز التعدي في العمل الى غيرها
ودعوى التحرز من الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا
الكلام جيد والقول باشتراط العدالة عندي هو الاقرب
لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق وفي
موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة
ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول
الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم
العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته ووجوب التثبت في الآية
متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك

ارادة

ارادة البحث والفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول
القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما
يقتضي ارادة السؤال والفحص عمن جمع هذين الوصفين لا
الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون
المراد من الآية هذا المعنى ان قوله ان تصيبوا قوما
بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر
بالتثبت كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم
بظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول خبر من له صفة
الفسق في الواقع حيث لا يحجزه معها عن الكذب ولا مدخلية لسبق
العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك ان مقتضى
الآية ح وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في
الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها
وهو يقتضي بملاحظة نفي الواسطة اشتراط العدالة
وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول
لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد
تبين فساده واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة

وانما نظره فيه الى قضية العمل الذي ادعاه ولو نهض دليلا
لخصصنا به عموم ظاهر الاية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق
وحاصله منع اصل العمل اولا بمعنى نفي العلم بحصوله
فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة
على الحصول يرد الاحتجاج ثانيا بان عملهم انما يدل على قبول
تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز ان يكون
العمل منوطا بانضمام القرائن اليها لا بمجرد الاخبار وتقوى
في المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفي الواسطة في صدر
الحجة بموضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة
للتقريب الذي ذكرنا انما يتم فيمن بعد عهده عن اول
زمان التكليف كما هو الغالب والواقع في رواة الاخبار
التي هي محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية
بعدم انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين واما من قرب
العهد بالتكليف فيمكن في حقه تحقق الواسطة بان لا يقع
منه معصية توجب الفسق ولا يكون له ملكة يصدق بها
العدالة فان ذلك غير ممتنع ومع ثبوت الواسطة فلا يتقوم

الحجة

الحجة باشتراط العدالة مطلقا وحله ان الواسطة المذكورة
وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها
متعذر لان المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة ولا
ريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة
سلمنا لكن التعليل الواقع في الاية لوجوب التثبت عند مجيء
الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكة له لمشاركته وركنه
الفاسق في عدم الحاجز عن الكذب فيقوم في قبول خبره
احتمال الوقوع في الندم بظهور عدم صدق الخبر على حد
قيامه في خبر الفاسق وسيأتي ان العلة المنصوصة تتعدى
بها الحكم الى كل محل يوجد فيه الشرط

الضبط

ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض
الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او
يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل
لفظا باخر او يروي عن المعصوم ويسهو عن الواسطة
مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلال فيجب ان
يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطأ غالبا فلو

عرض له السهو نادراً لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد
قال المحقق رحمه الله لو كان زوال السهو اصلاً شرطاً في
القبول لما صح العمل الا من معصوم من السهو وهو باطل
اجماعاً من العاملين بالخبر تعرف عدالة الراوي
بالاختبار بالصحبة المتأكدة والملازمة بحيث يظهر احواله ويحصل
الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا وهو
واضح ومع عدمه باشتهارها بين العلماء واهل الحديث
وشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من
العالم بها وهل يكفي فيها الواحد ام لا بد من التعدد
قولان اختار اولهما العلامة في التهذيب وعزاه في النهاية
الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لا
يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة
عدلين وهذا عندي هو الحق لنا انها شهادة ومن شأنها
اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر وان مقتضى اشتراط العدالة
اعتبار العدد حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه
شرعا فيغني عنه وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على

الدليل

الدليل احتجوا بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد على
مشروطه وقد اكتفي في اصل الرواية بالواحد وانتصر
لهم بعض افاضل المتأخرين فاحتج بعموم المفهوم في
ان جاءكم فاسق نظراً الى ان تزكية الواحد العدل
فيه بحيث يكون المزكى عدلاً لا يجب التثبت عند خبره
واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول
المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على المشروط فانه
الا مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية
هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى المعرفة
بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه
بهذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعية عند من
يعمل بخبر الواحد من ان تبين اذ اكثر شروطها يفتقر
الى المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة اثنين عدلين
والمشروط يكفي فيه الواحد والعجب توجيه بعض فضلاء
المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بان ليس في الاحكام
الشرعية شرط يزيد على مشروطه هنا والذي يقتضيه

يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة
الشرط يناسب طريقة اهل القياس فكانه وقع في كلامهم
وتبعهم عليه من غير تامل من ينكر العمل بالقياس ومما
ينبه على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة حكاية عن
بعض اخر منهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي
هو مقتضى القياس وعن الاكثر ان مبنى اشتراط العدالة
في الراوي على ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه
الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها
وهو موقوف على العدالة كما بيناه انفا وانما صرنا
الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض
العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة
يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان
الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف
قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسوق ضرورة ان خبر
العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها
توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر

فلابد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة
لا يقال ما ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين اذ
لا علم معه لانا نقول اللازم من قبول العدلين تخصيص
الاية بدليل خارجي ولا محذور في مثله كيف وتخصيصها
لازم وان وافقنا على تناولها للاخبار بالعدالة حيث
ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد وهذا من
اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول انما هو الى القياس
كما نبهنا عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان طريق معرفة
الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد او
اشتراط التعدد جار فيه والمختار في المقامين واحد
اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل مجردين
عن ذكر السبب فقال قوم بالقبول فيهما وصار اخرون الى
خلافه فاوجبوا ذكر السبب فيهما وفصل ثالث فاوجبه
في الجرح دون التعديل ورابع فعكس واستندوا في
الاقوال الى اعتبارات هينة ووجوه ركيكة لا جدوى
في التعرض بذكرها ولا اعلم في الاصحاب قائلا بشيء منها

اذ المتعرض منهم للبحث في هذا المحث الاصل قليل على
ما وصل الينا والذي استوجهه العلامة رحمه الله
هنا هو ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب
قبل الاطلاق فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب
والدي قدس سره الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث
يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح ومع
انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا
هو الاقوى ووجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان ومنه
يعلم ضعف ما استوجهه العلامة رحمه الله
اذا تعارض الجرح والتعديل قال اكثر الناس يقدم
الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم
فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان
الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع
اولى ما امكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد
العلامة جمال الدين بن طاوس قدس الله روحه انه اذا
كان مع احدهما رجحان يحكم التدبر الصحيح باعتباره فالعمل على

الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه
اذا قال العدل حدثني عدل لم يكف في العمل بروايته على
تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان
ذلك بناء على اعتبارهما وهو اختيار والدي رحمه الله
وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل بما دونه حيث قال اذا قال
اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه
بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق ولان اخباره بمذهبه
شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسوق
المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان
ان يعني نسبته الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه
كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة
في الراوي ولان الاصحاب لا ينحصرون في العدول لكن
التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح ولا يعلم
الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له جارح
اولا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه
بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شأن

كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما
يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما
سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص
اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا
من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة
بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث
بل لا بد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن
من معارضة الجرح   لا بد للراوي من مستند
يصح له من اجله رواية الحديث ونقله منه لنسبته وهو
في الرواية عن المعصوم نفسه ظاهر معروف واما في
الرواية عن الراوي فله وجوه اعلاها السماع من لفظه
سواء كان بقراءته في كتابه او باملائه من حفظه ودونه
القراءة عليه مع اقراره وتصريحه بالاعتراف بمضمونه
ودون ذلك اجازته رواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض
الناس انكار جواز الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثرين
خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب وتحقيق القول

فيه ان لجواز الرواية بالاجازة معنيين وقع الخلاف
من بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل
به ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدل على الواقع كاخبرني
اجازة ونحوه والقول بنفيه في غاية السقوط لان الاجازة
في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مامون
عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شأنه لا وجه
للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه
مقيدا بقوله اجازة يجوز مع القرينة فلا مانع منه
ومثله ما في القراءة على الراوي لان الاعتراف اخبار
اجمالي ولم يلتفتوا الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم
ان قبوله موضع وفاق وان خالف فيه من لا يعتد به ثم
ان جمعا من الناس اجازوا في صورة الاعتراف ان يقول
الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة
عليه ونحوه والباقون على جوازه مقيدا بما ذكر الا المرتضى
رضي الله عنه فانه منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها
فيه وان كانت مقيدة حيث قال اما قول بعضهم ان

يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الابهام ويعلم ان لفظة
حدثني ليست على ظاهرها فناقضه لان قوله حدثني
يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله قراءة
عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفى ما اثبت وهذا من
السيد رحمه الله في غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز
اذ وما من مجاز الا ومعه قرينة تعاند الحقيقة وتناقضها
واذا كان معنى حدثني ما ذكر فقوله بعد ذلك قراءة
عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو
الاعتراف بما قراه عليه تشبيها له بالحديث لما بينهما من
المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة رحمه الله هذا
الكلام عن السيد في النهاية ونظر فيه قائلا انا نمنع
اقتضاء حدثني حال انضمامها الى لفظ قراءة انه سمعه
من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد وتفصيله ما
ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق
من عداه من علمائنا على صحة اطلاق المقيد على القراءة
مع الاعتراف فاي مانع من اجراء مثله في صورة الاجا

والاعتبار فيهما واحد المعنى الثاني لجواز الرواية بالاجازة
تنويع قول الراوي بها حدثني واخبرني وما اشبه ذلك
من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد
عزي الى الجمع من العامة القول به وهو بالاعراض عنه
حقيق هنا ويظهر من العلامة في النهاية انه فهم من
كلام السيد المرتضى رضي الله عنه القول بعدم جواز
الرواية بالاجازة مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث
قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمتحمل ان يرويه له
ذلك اجازه له او لم يجز وما ليس له ان يرويه يحرم عليه
مع الاجازة وفقدها وعبارة السيد هذه وان افهم
ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق الا ان التدبر
في سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية
بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في
البحث عن القراءة على الراوي ان كل من صنف اصول الفقه
اجاز ان يقول من قرا الحديث على غيره ممن قرئ عليه فاقر
به اذا كان حدثني واخبرني واجري مجرى ان يسمعه من لفظه

ثم قال

والصحيح انه اذا قرأه عليه واقرّ له به انه يجوز ان يعمل به اذا
كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد ونعلم انه حديثه وانه
سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني
لان معنى حدثني واخبرني انه فعل حديثًا وخبرًا من ذلك
وهذا كذب ولم يجز وذكر بعد هذا ان المناولة وهو ان
يشافهه المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه هذا
سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرأه عليه ويعترف له
في علمه بانه حديثه قال فان كان ممن يذهب الى العمل
باخبار الآحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم
ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها واكثر ما
يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث في ان الاجازة
جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي
فيجوز العمل به عند من عمل باخبار الآحاد فاما ان يروي فيقول
اخبرني او حدثني فذلك كذب وسوق هذا الكلام كله كما
ترى يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص
الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك

في القراءة على الراوي كما عرفت فهما عنده في هذا الوجه سواء
وتفاوت عبارته في التأدية عن القبول حيث فيهما حيث
صرح بجواز العمل في صورة القراءة وعبر عنها بما يشعر نوع
شك نظرًا منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون
دلالة القراءة والامر كذلك وقد عرفته فظهر ان ما يوهمه ظاهر
تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة
بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلومًا بالتواتر
ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة
مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل
للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء اتصال سلسلة
الاسناد بالنبي والائمة عليهم السلم وذلك امر مطلوب مرغوب
اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازة
فيما اتى في غيرها من باقي وجوه الروايات غير ان رعاية
التصحيح والامن من حدوث التصحيف وشبهه من انواع الخلل يند بهذا
في وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظاهر وفي
الباب وجوه اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرنا

فلذلك اثرنا طي ذكرها على غيره يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط
ان يكون الناقل عارفاً بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة
عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء والخفاء
ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف
فيه خلاف وليس له دليل يعتد به وحجتنا على الجواز وجوه
منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي
عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك فازيد وانقص
قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس ومنها ان الله سبحانه
قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك
القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها
وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ
اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ع
ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة رأساً او ذكرها مبهمة
لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله
خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى عندي عدم القبول
مطلقاً وهو مختار والدي قدس سره وقال العلامة في

النهاية

النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة
الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه
في التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه
وحكى في النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال
وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية وقال المحقق
رحمه الله اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ رحمه الله
ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقاً
وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من
المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت عند سلامتها
عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الآخر
هذه عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم
حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجته من غير اشعار بالقول
او الرد لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوي
كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد
ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو
غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي عن مثله وغيره

ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما يروي
عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف في الجواز ان يكون له
جارح لا نعلمه كما ذكرناه آنفا وبدون تعيينه لا
يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هنا يظهر
ضعف ما ذهب اليه العلامة في النهاية من قبول نحو
مراسيل ابن ابي عمير مما عرف ان الراوي فيه لا يرسل
الا مع عدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الراوي
بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو عمل بشهادة تحمل على مجهول العين
وقد علم حاله وان كان مستند الاستقراء للمراسيل والاطلاع
من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا
في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة رحمه الله
ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية ما هذا نصه عدالة
الاصل مجهولة لان عينه غير معلومة فصفته اولى
بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا له
فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه
او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله

فلا يعرف فسقه ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه
العدل وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه
من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرده فتعين
ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء وحصوله في
نهاية البعد وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت
واما كلام الشيخ رحمه الله فيرد على اوله ما اورد على العلامة
رحمه الله وعلى آخره ان عمل الطائفة يتوقف التمسك به
عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه حجة القائلين
بالقبول مطلقا وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل
المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل
ولم يبين حاله لكان مدلسا غاشا وعدالته تنافي ذلك
ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول صلى الله عليه وآله
يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة فاذا ثبت
صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها اخر ردية تركنا
نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر
مما حققناه فلا نطيل بتقريبه   بتقسيم خبر الواحد باعتبار

اختلاف أحوال رواته في الاتصاف بالإيمان والعدالة والضبط
وعدمها إلى أربعة أقسام يختص كل قسم منها في الاصطلاح
باسم الصحيح وهو ما اتصل سنده إلى المعصوم بنقل
العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق هنا
اللفظ مضافاً إلى راوٍ معين على ما جمع السند إليه الشرائط
خلا الانتهاء إلى المعصوم وإن اعتراه بعد ذلك إرسال
أو غيره من وجوه الاختلال فيقال صحيح فلان عن بعض
أصحابنا عن الصادق عليه السلام مثلاً وقد يطلق على
جملة من الإسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم
محذوفة للاختصار فيقال مثلاً روى الشيخ في الصحيح عن
فلان ويقصد بذلك إسناد رجال تلك الجملة المحذوفة
وأكثر ما يقع في الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال
السند أكثر من واحد الحسن وهو متصل السند إلى
المعصوم بالإمامي الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا
ثبوت عدالة في جميع المراتب أو بعضها مع كون الباقي
بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل قياس ما ذكر في الصحيح

الموثق

الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس بإمامي لكنه منصوص على
توثيقه بين الأصحاب ولم يشتمل باقي الطريق على ضعيف من
جهة أخرى ويسمى القوي أيضاً وقد يستعمل اللفظ
في المعنيين المذكورين في ذينك القسمين الرابع الضعيف
وهو ما لم يجتمع فيه شروط أحد الثلاثة بأن يشتمل طريقه على
مجروح بغير فساد المذهب أو مجهول ويسمى هذه الأقسام
الأربعة أصول الحديث لأن له أقساماً أخر باعتبارات
شتى وكلها يرجع إلى هذه الأربعة وليس هنا موضع تفصيلها
وإنما تعرضنا لبيان الأربعة لكثرة دوران ألفاظها على
ألسن الفقهاء

في النسخ

لا ريب في جواز
النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق أن ينظر إليه
وجمهور أصحابنا على اشتراط حضور وقت الفعل للمنسوخ سواء
فعل أم لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكي
المحقق رحمه الله عن المفيد القول بجواز قبل حضور وقت
الفعل وهو مذهب أكثر أهل الخلاف والحق الأول لنا أنه
لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الأمر وهو محال

لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما
يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة ولان
الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا يكون
النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا
احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء
ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني انه تعالى
امر ابرهيم عليه السلم بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل
الثالث ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله امر ليلة
المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عاد الى خمس
وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد تتعلق
بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل
والجواب عن الاول ان المحو والاثبات معلقان على المشية
ولا نم انه يشاء مثل هذا وعن الثاني ان ابرهيم عليه السلم
لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات
كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعل
بعض المأمور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا [illegible]

ذلك وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها
طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر
المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما
فان كان حسنا كان كذلك والا قبيحا على انه لو صح ذلك
لم يكن متعلق الامر مرادا فلا يكون مأمورا به وينتفي النسخ
ح يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع
بمثله ولا ريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة وبالعكس
ولا نعرف فيه من الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الخلاف
وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم وهو ضعيف جدا
لا يلتفت اليه ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالآحاد
عند اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان
ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون وذهب شرذمة من العامة
الى الجواز وربما نفى بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا ان
محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق والاولى
البحث في ذلك قليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه احرى
واما الاجماع ففي جواز النسخ والنسخ به خلاف مبني على الخلاف

في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي ولا قال المرتضى
رضي الله عنه اعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع
لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر بعد
انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر غير كاف لان
لقائل ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا فدلالة مستقرة
في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده واذا ثبت ذلك سقطت
هذه العلة على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة يقتضي انه
في الاحوال كلها مستقر لان الله تعالى امر باتباع سبيل المؤمنين في
حكم ما حصل قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي عليه السلام في
حصر على مذاهبهم بان امته لا تجتمع على خطأ وهذا ثابت في
سائر الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام
كما ان الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما
يتناول الاحكام التي تثبت بها فما المانع من ان يثبت حكم
باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية تنزل او يثبت
حكم باية تنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال
ان الامة مجمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا

كلام السيد رحمه الله وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون
كلام السيد انه قال الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا
بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم
حكى عن بعض المتأخرين انه قال الاجماع لا يكون اتفاقا وانما
يكون عند مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس
الاجماع قال المحقق رحمه الله وفي هذا الوجه اشكال
والذي يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء
على ان الاجماع انضمام اقوال الى قول لو انفرد لكانت الحجة
فيه فجاز حصول مثل هذا في زمن النبي عليه السلام
ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكما يجوز
نسخ الحكم المعلوم من السنة والقرآن باقوال يدخل في
جملتها قول النبي عليه السلام وهذا الكلام جيد الا انه
لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى

معنى النسخ شرعا

هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل
آخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول
ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات

بيت نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها وهو
قول جمهور العلماء ويعزى الى قوم من العامة القول بان
زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى
عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد واما العبادة الغير المستقلة
فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هي نسخ اولا والمحققون
على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت
نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسيره وقال المرتضى
رضي الله عنه ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في
الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة لم
لكان عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية التي كانت له او
بعضها فهذه الزيادة يقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين
على ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه
الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة
الركعتين على ما كان يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم
وكانه ما فعلهما ويجب عليه استينافهما لان مع هذه الزيادة
يتاخر ما يجب من تشهد وسلام ومع فقد هذه لا يكون

كذلك وكل ما ذكرناه يقتضي تغيير الاحكام الشرعية بهذه
الزيادة وقد حكى المحقق رحمه الله عن الشيخ موافقة السيد
على هذه المقالة واختاره وهو ما حكيناه اولا محتجا
بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد
بالدليل الشرعي فبتقدير ان يكون ذلك الحكم مستفادا
من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان كل خبر
يرفع البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد
في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال واجاب بانا لا نم
ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان التغيير
فيهما ثابتا بل بتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب
التشهد الثانية يلزم ان يكون الامر بتاخيره نسخا
لتعجيله اذ لم يرفع الدليل الثاني شيئا غير ذلك واما
الركعتان فان حكمهما باق في كونهما واجبتين غاية ما
في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما والشيء
لا ينسخ بانضمام غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة
اذا وجب بعدها اخرى واما كونهما لو انفردنا لما اجزتا

بعد ان كانتا مجزأتين فان الاجزاء يعلم الا من منطوق الدليل
بل بالعقل فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي
لكان المنسوخ اجزاؤهما منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت هذا
فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر
الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكل ما ثبت
كونه ناسخا لا يجوز اثباته وهذا عند المحقق اثر هين فانه كغيره من
الآثار اكثر مباحث هذا الباب

في القياس واستصحاب

القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم
آخر لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا
وموضع الاخر يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة وهي اما
مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة
الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواترت اخبار
بانكاره من اهل البيت عليهم السلام وبالجملة فمنعه يعد في ضروريات
المذهب واما المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم فظاهر السيد
رضي الله عنه المنع منه ايضا وقال المحقق رحمه الله اذا نص
الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار

ماعدا

ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك
برهانا وقال العلامة ان الاقوى عندي ان العلة اذا كانت
منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة واحتج في النهاية
لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع
كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة
لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن
المانعين الاحتجاج بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها
مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان يكون اسكار
الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا
احتمل الامران لم يجز القياس واجاب بالمنع من احتمال اعتبار
القيد في العلة فان تجويز ذلك مستلزم تجويز مثله في
العقليات حتى يثبت الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها
بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا يكون علة
للمتحرك سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف
يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه
لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه عن اكل كل

حيثية يكون سمّا سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن
دليلكم انما يمشي فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه
سكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال
ثم اورد الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها معنى يقتضي
المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحركية وان عنيتم
بها امرا اخر يتاتى فيه ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه لا بد
في ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء هذا
القيد قلنا ذاك عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول
المضر فلم قلتم انه في العلة المنصوصة كذلك قولكم لو صرح بان
العلة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة
يستلزم الاسكار الحرمة اين وجد لكنه ليس قياسا بل العلم بان
الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت
هذا الحكم في كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال
متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والآخر اصلا
اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق
في هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظي لان المانع تماما

منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا محتمل
لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم
وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت لم يثبت
ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير تام وان التعليل بالمطلق
يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع في ان قوله
حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار ام لا
فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان النص على العلة هل يقتضي
ثبوت الحكم في جميع مواردها فان ذلك متفق عليه واقول
كان العلامة رحمه الله لم يقف على احتجاج المرتضى رضي الله عنه
في هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم
متفقون في المعنى وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه
احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل
او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة
ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها
فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى
في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون

تحريم

قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان
فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى
وان كان فيما لم يفعله الوجه الذي لاجله فعلناه بعينه ثم
قال فاذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما
يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على
الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب
النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم
نكن نعلمه لولاه وهو انه لما كان هذا الفعل المعين مصلحة
هذا كلامه ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهرة
فلا وجه لدعوى العلامة ره الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة
ما ذكر فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين اذا
عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق رحمه الله
ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل
بتقريبه واما حجة المرتضى فجوابها ان المتبادر من العلية
حيث يشهد الحال بانتفاء الخصوصية منها تعلق الحكم
بها لا بيان الداعي ووجه المصلحة ذهب العلامة رحمه الله

في التهذيب وكثير من العامة الى ان تعدية الحكم في تحريم التأفيف
الى انواع الاذى الزائدة عنه من باب القياس وسموه بالقياس
الجلي وانكر ذلك المحقق رحمه الله وجمع من الناس واختلفوا
في وجه التعدية فقيل انه دلالة المفهوم وفحوى عليه ويسمى
هذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور
فيه موافقا للحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة
وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم
الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول
فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول عن
عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام
المحقق رحمه الله وحجة الذاهبين الى كونه قياسا انه
لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالاكرام
في منع التأفيف وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا معنى
للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات
الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على
حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس

ولو كان قياسا لما قال به النافي لورود ذمه لانا نافي للقياس الجلي
اعني ما يعرف الحكم فيه بالطريق الاولى حتى يقال انه قائل به
بهذا المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه ليس
بقياس وحجة النافين القطع بافادة الصيغة في مثل المعنى المذكور
من غير توقف على استحضار القياس واجيب بان المتوقف على
استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف
اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اذا عرفت ذلك فالحق
ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع ههنا لفظي لا طائل تحته
اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم
في وقت ثم يجيء وقت اخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم
هل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به
في الوقت الثاني الى دليل المرتضى رضي الله عنه وجماعة من
العامة على الثاني ويحكى عن المفيد رحمه الله المصير الى الاول
وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا لذلك بالمتيمم اذا دخل في
الصلوة ثم راى الماء في اثنائها والاتفاق واقع على وجوب
المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعد استصحابا

للحال الاول ام يستانفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب
قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني احتج المرتضى رضي الله
عنه بان في استصحاب الحال جمعا بين حالتين في حكم من غير
دلالة لان الحالتين مختلفتان من حيث كان غير واجد للماء
في احديهما واجدا له في الاخرى فكيف يسوى بين الحالتين من
غير دلالة قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى
بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالتين
سوينا بينهما فيه وليس ههنا استصحاب وان كان تناول
الدليل انما هو للحالة الاولى فقط والثانية عارية من دليل
فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة
مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم
يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد
سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره
الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع
وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك
وما جرى مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع

وأجاب بأنه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة
الأولى وكيفية إثباته وهل ثبت ذلك في حالة واحدة
أو على سبيل الاستمرار وهل يعلق بشرط مراعى أو لم يعلق فإن
وقد علمنا أن الحكم الثابت في الحالة الأولى إنما ثبت بشرط
فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود واتفقت الأمة على
ثبوته في الأولى واختلفت في الثانية فالحالتان مختلفتان
وقد ثبت في العقول أن من شاهد زيداً في الدار ثم غاب عنه
لا يحسن أن يعتقد استمرار كونه في الدار إلا بدليل متجدد
كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو
فيها مع فقد الرؤية وأما القضاء بأن حركة الفلك
وما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الأحكام فذلك معلوم بالأدلة
على من ادعى أن رؤية الماء لم تغير الحكم الدلالة ثم قال
وبمثل ذلك نجيب من قال فيجب أن لا نقطع بخبر من أخبرنا أنه
عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها
وذلك أنه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل إما عادة أو ما
يقوم مقامها ولو كان البلد الذي خبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا

زواله لغلبة البحر إلا أن يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل
على ذلك كله لا بد منه حجة القول الآخر وجوه الأول
أن المقتضي للحكم الأول ثابت والعارض لا يصلح رافعاً
له فيجب الحكم بثبوته في الثاني أما أن مقتضي الحكم الأول
ثابت فلأنا نتكلم على هذا التقدير وأما أن العارض لا
يصلح رافعاً فلأن العارض إنما هو احتمال تجدد ما
يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال
عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعاً بمقابله فيبقى الحكم
الثابت سليماً عن رافع الثاني أن الثابت قابل للثبوت
ثانياً وإلا لانقلب من الإمكان الذاتي إلى الاستحالة
فيجب أن يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان أولاً
فلا ينعدم إلا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من أحد طرفيه
إلى الآخر لا لمؤثر فإذا كان تقدير عدم العلم بالمؤثر
يكون بقاؤه أرجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل
بالراجح واجب الثالث أن الفقهاء عملوا باستصحاب
الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود

في موضع الخلاف وذلك كمسألة من تيقن الطهارة وشك
في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذلك العكس ومن تيقن
طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد
بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة
منقطعة حكم ببقاء الحيوة ولم يقسم امواله وعزل نصيبه
في المواريث وما ذاك الا للاستصحاب لحيوته وهذه العلة
موجودة في موضع الاستصحاب فيجب العمل به الرابع ان العلماء
مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية
على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب
الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق رحمه الله ذكر في
اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد وقال انه المختار
واحتج لذلك بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب
عنها وقال بعد ذلك والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل
المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء
باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطء
مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق

كقوله

كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا
يقع بهما لو قال حل الوطء ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان
يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل
وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة
رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي
لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم
لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطء لا مقيدا بوقت
فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب
ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب
ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني
امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد
لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول
الآخر كما يرشد اليه تمثيله لموضع النزاع بمسألة المتيمم واورده
ويفصح عنه حجة المرتضى فكانه استشعر ما يرد على حجته
من المنافاة واستدرك بهذا الكلام وقد اختار في
المعتبر قول المرتضى وهو الاقرب

في الاجتهاد

جـ ١

والتقليد الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في
امر يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في [illegible]
واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل
الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية بمعنى جريانه
في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو
مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله ح ان يجتهد فيها
او لا ذهب العلامة ره في التهذيب والشهيد في الذكرى والدروس
ووالدي في جملة من كتبه وجمع من العلماء الى الاول وصار
قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة
بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم
علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها وح فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها
فكذا هذا واحتج الآخرون بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه
بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من
الدليل واجاب الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو دليل
في تلك المسئلة بحسب ظنه وحينئذ يحصل التجويز المذكور عن
الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط

بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد
المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا
الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به ثم لو
علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط
المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشان
في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان يكون هي
قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار
من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان
القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف
يستويان سلمنا ولكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق
انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة
به واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني
يدل على مساواة المتجزي للمجتهد المطلق واعتماد المتجزي عليه
يفضي الى الدور لانه تجز في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في
العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان
كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء

بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض
الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لان قضيته
ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى
التقليد وان شئت قلت ترك التقليد والاجتهاد وهو
غير معروف   وللاجتهاد المطلق شرائط يتوقف
عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة
على المسائل الشرعية والفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة
ومعاني الالفاظ العرفية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام
من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل في
ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب قدر ما يتعلق
بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع
اليها ولو في كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة
بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما جمعها ويعرف
موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال
الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف
مواقع الاجماع ليحترز من مخالفته وان يكون عالما بالمطالب

الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى
غير ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها وهي اتم
العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان يكون ذلك
بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف وكما
يتوهم القاصرون وان يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال
بدونه الا من فاز بقوة قدسية يغنيه عن ذلك وان
يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على
الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح
في موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصحاب
وغيرهم عدوا في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم
بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف
بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم
بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على
التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام
وناقشهم في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم
الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن

مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة
فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد لكنها من كماله
في هذا الزمان طريقاً يحصل بها الدربة فيه وتعين على التوصل
اليه وما لهج به جهال وتجاهل بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد
المطلق على امور وراء ما ذكرناه فمن الخيالات التي تشهد البديهة
بفسادها والدعاوي التي تقضي الضرورة من الدين بكذبها
اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين
المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الآخر
مخطئ آثم لان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلاً
فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة وخالف في ذلك شذوذ
من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما الاحكام
الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضاً واحد
والمخطئ غير معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد
فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه
ح قطعاً بغير خلاف يعتد به نعم اختلف الناس في التصويب
فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معيناً لله فيها بل

حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله
فيها في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب فيها واحد لان
لله تعالى فيها حكماً معيناً فمن اصابه فهو المصيب وغيره مخطئ معذور
وهذا القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة في
النهاية وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا
ارى البحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل فلا جرم كان
ترك الاشتغال بتقرير حججهم على ما فيها من الاشكال اوفق
بمقتضى الحال   والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة
كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله فالرجوع الى الرسول مثلاً
ليس تقليداً له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة
في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سيذكر منا بالنظر الى صلاح
الاستعمال والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي
تقليداً في العرف وهو ظاهر اذا تقرر هذا فاكثر العلماء
على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عامياً
ام عالماً بطرف من العلوم وعزي في الذكرى الى بعض قدماء
الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام

وعلى سنا

وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء
عند الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة او ان الاصل في
المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه
ودلالته والنصوص محصورة وضعف هذا القول ظاهر
وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام
في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب على العامي
النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع
الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع
ولانه يؤدي الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى
الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول الواقعة
فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول
الحادثة بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف
فيه والحق منع التقليد في اصول العقائد وهو قول
جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان
الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم
ان المحقق رحمه الله بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل وذكر

١٣٨

الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطأ موضوع
عنه قال شيخنا ابو جعفر رضي الله عنه نعم وخالفه الاكثرون
احتج رحمه الله باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم
بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة
انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول
ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل
الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون
الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد
منهم لكن ذلك مح ولان النبي عليه السلام كان يحكم باسلام الاعرابي من غير
ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يأمره بتعلم الامور الشرعية
اللازمة به كالصلوة وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار
بميل المحقق الى موافقة الشيخ على ما حكاه عنه وتردده فيه مع انه ليس
بشيء لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهة
الواردة فيها ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل الاجمالي بحيث توجب
الطمأنينة وهذا يحصل بايسر نظر فلذلك لم يوقفوا قبول
الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النبي صلى الله عليه وآله

الشبه

يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذ كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر
كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء
ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدل على اللطيف الخبير وتعتبر
في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون امينا
عدلا وفي صحة رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرائط فيه اما بالمخالطة
المطلعة او بالاخبار المتواترة او بالقرائن الكثيرة المتعاضدة
او بشهادة العدلين العارفين لانهما حجة شرعية الا ان الاجماع
الشرائط وقولها في هذا الموضع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتأمل
ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف فان العلامة ره في
التهذيب لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من
يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا
الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع
المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره ولا يكتفي للعامي
بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا
ولا باقبال العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والتورع فانه قد

يكون غالطا في نفسه او مغالطا لطالبه بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف
بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم
له باستحقاقه منصب الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين
الكلامين ظاهر كما ترى وكلام المحقق ره هو الاقوى والاوجه
والاصح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة ره بالاية على
ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه
عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من
تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال
الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه
فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقام العلم
وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى رضي الله عنه الموافقة
لما ذكره المحقق حيث قال وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب
عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة
حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة
ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل
القياس بان يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا

نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة في البلد وان لم نعلم شيئا منهما
من التجارة والصياغة وكذلك العلم بالنحو والصرف واللغة وتفوت
الاداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظاهر
وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم
استواؤهم في المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء
وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده
وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة
بقول الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير هنا ايضا
والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم وبعضهم بالورع
قال المحقق رحمه الله يقدم الاعلم لان الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع
والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار
برجحان ورع الاخر وهو حسن ذهب العلامة في التهذيب
الى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع
من ذلك المحقق فعد في شرائط تسويغ الفتوى ان يكون المفتي بحيث
اذا سئل عن لمية الحكم في كل واقعة يفتي بها اتى به وبجميع اصوله
التي يبتني عليها وقال في موضع اخر اذا افتى المجتهد عن نظر في

افتقر

واقعة ثم وقعت بعينها في وقت اخر فان كان ذاكرا للدليل جاز
له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره
الى الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى بالاخير قال والاقرب
ان ما ذكره المحقق اولى غير ان ما ذهب اليه العلامة متوجه لان
الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب
عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بظاهر لا نعرف
خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز له
بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز
رجوع الحائض الى الزوج والعامي اذا روى عن المفتي وبلزوم
العسر بالتزام السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت
ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من جاز والحجة
المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا ردية جدا
لا يستحق ان يذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع
المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق
بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان
صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج

والعسر الشديد فعلى ان بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز
قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي
فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا
فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها
والعمل بفتواه وفي علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع
وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب

في التعادل والترجيح تعادل الامارتين اي الدليلين الظنيين
عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحدهما لا نعرف في ذلك من الاصحاب
مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما
والرجوع الى البراءة الاصلية وانما يحصل التعادل مع التحير
من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه اولا عند التعارض وعدم
امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية منحصرا عندنا
في الاخبار لا جرم كانت وجوه التراجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة
منها الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول كثرة الرواة وكان
يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر
لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطاء من الاقل ولان كل واحد

يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد
لليقين الثاني رجحان راوي احدهما على راوي الآخر في وصف يغلب
معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط
قال المحقق ره ويحتج الشيخ بالضابط والاضبط والعالم والاعلم
محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معاوية
والفضيل بن يسار ونظراؤهم على من ليس لهم حالهم قال ويمكن ان
يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطاء واشبه
بنقل الحديث على وجهه وكانت اولى الثالث قلة الوسائط وهو
علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل
فيه اقل قال العلامة في النهاية علو الاسناد وان كان راجحا
من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط
اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره وايضا فان احتمال الخطاء والغلط
في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين
او تساووا في الصفات اما اذا تعددت وكانت صفات الاكثر
اكثر فلا وهذا الكلام ليس بجيد لان تاثير الندور في مثله
غير معقول واشتراط الاتحاد والمساواة في الصفات مستدرك

لان المفروض في باب التراجيح استيثار احد الدليلين بمزية الترجيح
وهو انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الآخر
ما يساويها او يرجح عليها لم يعقل اسناد الترجيح اليها وبالجملة
فهذا في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح
المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه وحكى المحقق رحمه الله
عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والآخر المعنى
وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة
فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك ينبغي ان يؤخذ المروي لفظا
ثم قال المحقق ره وهذا حق لانه ابعد من الزلل والعجب منه كيف
رضي من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية
بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه
ابعد من الزلل يقتضي التقديم مطلقا لا مع عدم الضبط والمعرفة
في راوي المعنى كما شرطه الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو
من وجوه احدها ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الآخر
ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه ظاهر واما
الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في التهذيب اذ المتكلم

الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وثانيها ان يتاكد الدلالة في احدهما
بان يتعدد جهات دلالته او ان يكون اقوى ولا يوجد مثله في
الآخر فيرجح منا كما الدلالة النه ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار التقصير
للمسافر بعد دخول الوقت من قوله قصر وان لم يفعل فقد والله
خالف رسول الله صلى الله عليه وآله وثالثها ان يكون مدلول
اللفظ في احدهما حقيقيا وفي الآخر مجازيا وليس بغالب فيرجح
ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في
احدهما اشهر او اقوى واظهر منه في الآخر فيجب ترجيح الاشهر
والاقوى والاظهر ورابعها دلالة احدهما على المراد من غير
احتياجه الى توسط امر خارج آخر ودلالة الآخر موقوفة عليه
فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس ههنا وجوها اخر كثيرة
والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرناه وان كان في كلامهم
الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي
لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على
ما اقتصر فيه على الحكم وترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا
على ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلاثة معان

وجد دخولها فيما ذكرناه ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة
على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف
لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها
الترجيح بالامور الخارجة وهي اربعة الاول اعتضاد احدهما
بدليل آخر فانه يرجح به على ما لا يؤيده دليل الثاني عمل اكثر
السلف باحدهما فيرجح به على الآخر قال المحقق رحمه الله اذا عمل
اكثر الطائفة على احدى الروايتين كانت اولى اذا جوزنا
كون الامام في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح
واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة الآخر له
فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى
ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ ره حجة الاول وجهان احدهما
ان المخالف للاصل ويعبرون عنه بالناقل مستفاد منه ما لا
يعلم الا منه والموافقة ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان
اعتبار الاول اولى والثاني ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ
لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره
لان الله حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل وجب ان

١٤٣

ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما
يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التأسيس اقوى من فائدة التأكيد
وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل
يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث
لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى
التأكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان
ترجيحه يقتضي تقديم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع
الحاجة اما الناقل فقط واما المقرر فلوروده بعده فيؤسس
ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى وكلنا التخيير تمحض باثبات المكلف عمدة
قال المحقق ره بعد نقله للقولين وحاصل التخيير ونعم ما قال الحق
انه اما ان يكون الخبر عن الرسول صلى الله عليه وآله او عن الائمة عليهم السلام
فان كان عن النبي عليه السلام وعلم التاريخ كان المتأخر اولى سواء كان
مطابقا للاصل او لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما
يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة
عليهم السلام وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح
مفقود هنا والنسخ لا يكون بعد النبي عليه السلام الرابع ان يكون احدهما

مخالفا لاهل الخلاف والآخر موافقا فرجح المخالف لاحتمال التقية في
الموافق وقد حكى المحقق ره عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان في
العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه
في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام وهو اثبات لمسئلة علمية
بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة
كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة
يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نم انه لا يحتمل الا الفتوى
لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى
بما يحتمل التاويل لمراعاة مصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها
فان قال ان ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما يصار الى ذلك على
تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم سد باب
العمل هذا كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر
بانه اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات
مثله بالخبر المعتبر الصحاح ونحن نطالبه بدليل منعه نعم هذا الخبر الذي
اشار اليه لم يثبت صحته فلا ينهض حجة واما ثانيا فلان الابعد في الوفاق
بما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو

١٤٢

المعلوم من احوال الائمة عليهم السلام اقرب واظهر وذلك كاف في هذا
الترجيح فكلام الشيخ هو الحق عندي ه

الحمد لله ذي الطول والانعام الموفق للافتتاح والاختتام ومنه
الاعانة في المقاصد والمرام وعليه التوكل والاعتصام سواء هب نسيم مواهب
الله الوهاب تشرف بكتابة هذه النسخة الشريفة المباركة [illegible]
١٠٧٨ بمعالم الدين وملاذ المجتهدين ووفق لتصحيحها يوم السبت وهو اليوم [illegible]
من العشر الاول من الشهر السابع من السنة التاسعة من العشر الثامنة من المائة
الاولى بعد الالف الاول من الهجرة المقدسة النبوية على صاحبها وآله
السلام والتحية امتثالا لامر مخدومي ومعظمي وسلطاني اعني مكرم السيد السند
النجيب والمولى الحسيب النسيب نتيجة النجباء وعمدة النقباء علاوة آل طه
ويس [illegible] اولاد الائمة الطاهرين الرضي المرضي معالي امير سيد [illegible]
الدين [illegible] الله تعالى بما يحب ويرضاه ويسر له الوصول الى [illegible]
وانا اقل الاقل واذل الاذل الذي اذا غاب لم يطلب واذا حضر لم يحجب
العبد [illegible] محمد هادي محمد المدعو بنجم الدين
الحسيني الاسترابادي غفر ذنوبه وستر عيوبه [illegible]
المكرمة [illegible] جعلنا الله واياهم من الفائزين
والحمد لله رب العالمين حمدا بعدد السموات
والارضين ه ه ه